David Ulansey

i Misteri di Mithra

Cosmologia e salvazione nel mondo antico



Edizioni Mediterranee

DAVID ULANSEY
I MISTERI DI MITHRA
Cosmologia e salvazione nel mondo antico

ULA 10096/70

Una nuova spiegazione delle origini dei misteri mitriaci basata sulla constatazione che la strana iconografia appartenente al culto tributato in epoca romana (dal I al IV secolo d.C.) al dio Mithras – derivazione, secondo lo studioso Cumont, del dio iranico Mithra – è un complesso codice cosmologico creato da una cerchia di filosofi e scienziati per tradurre in simboli la loro dottrina occulta.
Gelosamente custodita, la conoscenza esoterica di questa potente divinità era ritenuta una chiave di accesso privilegiata ai favori che essa poteva elargire: la liberazione dalle forze del fato che risiedevano nelle stelle e la protezione dell'anima durante il suo tragitto, dopo la morte, attraverso le sfere planetarie. Mithras era in grado quindi di accompagnare l'uomo nella sua esistenza terrena e ultraterrena e di portare a salvazione la sua anima.
Da questo punto di vista lo studio del mitraismo è estremamente importante per comprendere la matrice culturale da cui prese le mosse una religione ben più rilevante e duratura: il cristianesimo. Le due fedi furono infatti sorelle, si diffusero grosso modo nella stessa epoca e nella medesima area geografica, cercando di dare risposte differenti a un identico desiderio di trascendente.

Design: STUDIO DEF

ISBN 88-272-1389-9



David Ulansey

I Misteri di Mithra

Cosmologia e salvazione nel mondo antico

Edizione italiana a cura di
Gianfranco de Turris

Traduzione dall'inglese di
Massimiliano T. Rezza e Livio Tucci



Le EDIZIONI MEDITERRANEE
pubblicano libri che ci aiutano nella ricerca
della nostra personale chiave di lettura
della vita e del mondo, per migliorarlo
e migliorarci.

Richiedete il
catalogo gratuito a.
Edizioni Mediterranee srl
Via Flaminia, 109 - 00196 Roma
Tel. 06/3235433 - Fax 06/3236277
e-mail: info@ediz-mediterranee.com
http://www.ediz-mediterranee.com

ISBN 88-272-1389-9

Titolo originale dell'opera: *THE ORIGINS OF THE MITHRAIC MYSTERIES - Cosmology and Salvation in the Ancient World* ❒ © Copyright 1989 by David Ulansey. This translation of *The Origins of the Mithraic Mysteries* originally published in English in 1989 is published by arrangement with Oxford University Press Inc. ❒ Per l'edizione italiana: © Copyright 2001 by Edizioni Mediterranee, Via Flaminia 109 – 00196 Roma. Questa versione italiana di *The Origins of the Mithraic Mysteries,* edita per la prima volta in inglese nel 1989, è pubblicata per accordi con Oxford University Press Inc. ❒ Printed in Italy ❒ S.T.A.R., Via L. Arati, 12 – 00151 Roma.

A mia madre
e alla memoria di mio padre

Per aver concesso il permesso di pubblicare le illustrazioni presenti in questo libro, l'Autore ringrazia:

L. Anson, *Numismata Graeca*, vol. VI, numero 128, tavola XXI. Copyright © 1910-1916 di Routledge & Kegan Paul Ltd. La fig. 43 è stata pubblicata con il permesso dell'editore.

Otto J. Brendel, *Symbolism of the Sphere*, tavola XVII. Copyright © 1977 di E.J. Brill. La fig. 29 è stata pubblicata con il permesso dell'editore.

Alexander Cambitoglou e A.D. Trendall, *Apulian Red-Figured Vase-Painters of the Plain Style*, Archaeological Institute of America, 1961, fig. 59. La fig. 10 è stata pubblicata con il permesso dell'Archaeological Institute of America.

Fernand Chapouthier, *Les Dioscures au Service d'une Déesse*, Paris, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1935, fig. 47. La fig. 39 è stata pubblicata con il permesso dell'Ecole Français d'Athènes.

La fig. 22 è tratta dalla *Concise Columbia Desk Encyclopaedia*, p. 687. Copyright © 1983, Columbia University Press. È stata pubblicata con il permesso.

A.B. Cook, *Zeus*, vol. 1, fig. 557. Copyright © 1914 della Cambridge University Press. La fig. 41 è stata pubblicata con il permesso dell'editore.

James Cornell, *The First Stargazers*, New York, Charles Scribner's Sons, 1981, fig. 8. La fig. 8 è stata pubblicata con il permesso di James Cornell, Smithsonian Astrophysical Observatory.

La fig. 20 è di Cecco d'Ascoli tratta da Francesco Stabili, *Lo Illustro Poeta Cecho Dascoli* ..., "Ecliptic", Venezia, 1516. Spencer Collection, The New York Public Library, Astor, Lenox, and Tilden Foundations. Pubblicata con il permesso.

Michael and Margaret Erlewine, *Seven Star Maps*, Ann Arbor, Mich., Circle Books, 1977, mappa dell'eclittica celeste. La fig. 23 è stata adattata con il permesso della Matrix Software.

Doro Levi, "Aion", in *Hesperia*, 13 (1944), fig. 13. La fig. 47 è stata pubblicata con il permesso dell'Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.

La fig. 11 è stata riprodotta con il permesso del Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza Archeologica di Roma.

Leonard Olschki, *The Myth of Felt*, tavola 3a. Copyright © della University of California Press. La fig. 40 è stata pubblicata con il permesso dell'editore.

Sir W.M. Ramsay, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought*, figg. 8, 15. Pubblicato dalla Hodder and Stroughton Ltd. Le figg. 18 e 19 sono state pubblicate con il permesso dell'editore.

La fig. 31 è stata pubblicata con il permesso del Rheinisches Lendesmuseum Trier.

Konrad Schauenburg, *Perseus in der Kunst des Altertums*, tavola 34.1. Copyright © 1960 di Rudolph Habelt Verlag. La fig. 16 è stata riprodotta con il permesso dell'editore.

La fig. 3 è stata pubblicata con il permesso di Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie.

M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, voll. I e II. Copyright © 1956-1960 di Martinus Nijhoff. Le figg. 1, 2, 4, 5, 6, 14, 15, 21, 24, 26, 27, 35, 38, 42, 44, 45 e 46 sono state pubblicate con il permesso dell'editore.

M.J. Vermaseren, *Mithras the Secret God.* Copyright © 1963 di Chatto e Windus. Le figg. 7, 17, 28, 30, 33, 34, 36 e 37 sono riprodotte con l'autorizzazione di Elsevier.

Deborah J. Warner, *The Sky Explored*, p. 111. Copyright © 1979 by Alan R. Liss, Inc. La fig. 9 è riprodotta con l'autorizzazione dell'editore.

La fig. 5 è riprodotta con l'autorizzazione del museo di Wiesbaden.

Jocelyn Woodward, *Perseus*, fig. 13a. Copyright © 1937 by Cambridge University Press. La fig. 12 è riprodotta con l'autorizzazione dell'editore.

L'Autore ringrazia vivamente per l'autorizzazione ad includere in questo libro il seguente materiale, pubblicato in precedenza in forma sostanzialmente diversa:

"Mithraic Studies: A Paradigm Shift?", in *Religious Studies Review*, 13, n. 2 (aprile 1987), pp. 104-110.

"Mithras and Perseus", in *Helios*, 13, n. 1 (primavera 1986), pp. 32-62.

I succitati ringraziamenti sono da considerarsi come un'estensione del Copyright.

Indice

Prefazione

Questo libro offre una nuova spiegazione delle origini dei misteri mitraici basandosi sulla constatazione che la strana iconografia del culto era in realtà un codice astronomico. Il tema trattato è piuttosto complesso, ma, scrivendo questo libro, ho tenuto conto del lettore non specialista. Spero che perfino i dettagli astronomici e le minuzie classiche di cui tratto in questo testo siano stati esposti in modo da risultare non ostici al lettore generico.

Gli anni di ricerca e lo scrivere su questo argomento mi hanno permesso di essere testimone di un progressivo svelamento di un mistero. Ho perciò provato a ricatturare questa entusiasmante esperienza permettendo alla storia si svelarsi passo dopo passo, aggiungendo lentamente i tasselli separati del *puzzle* la cui immagine completa non si svelerà che alla fine. Questo richiede pazienza da parte dei lettori, ma spero che la loro pazienza verrà ricompensata – come sono stati ricompensati i miei sforzi – da stupore e sorpresa quando finalmente tutti i pezzi saranno *al loro posto.*

Questo libro si è sviluppato dalla mia tesi di specializzazione e vorrei ringraziare, soprattutto, il mio insegnante a Princeton, John Gager, che mi ha mostrato come trovare la mia strada nel labirinto degli studi classici e ha sostenuto con entusiasmo il mio progetto di esplorare alcuni dei percorsi meno battuti. Sono anche grato agli altri insegnanti, soprattutto a Martha Himmelfarb del Dipartimento di Religione e a Michael Mahoney del Programma di Storia della Scienza a Princeton.

Sono inoltre debitore verso numerose altre persone che hanno condiviso con me questo lavoro. Una prima versione del manoscritto è stata letta da B.L. van der Waerden, mentre Maarten Vermaseren ha letto l'ultima; un abbozzo della presente tesi è stata letta da Jacques Duchesne-Guillemin. Sono profondamente grato a questi studiosi perché ho potuto beneficiare delle loro acute critiche e dei loro saggi consigli. Ho anche tratto grande vantaggio dalla frequente discussione negli anni con Martin Schwartz e Luther Martin. Mi sono stati immensamente utili il parere e il sostegno di molti colleghi, tra i quali vorrei ringraziare in particolar modo Erich Gruen dell'University of California a Berkeley e Howard Kee, Rufus Fears e Emily Albu Hanawalt della Boston University. Sono ovviamente l'unico responsabile di tutte quelle manchevolezze e difetti che il libro potrebbe contenere.

Sono grato alla Graduate School della Boston University per una borsa di studio che mi ha permesso di procurarmi le illustrazioni del libro, e a Roxanne Gentilcore per l'assistenza in questo contesto.

Infine vorrei esprimere il mio apprezzamento al curatore del libro, Cynthia Read, e agli altri membri dello *staff* dei redattori e dei dirigenti della casa editrice Oxford University Press per aver reso la preparazione di questo libro una deliziosa esperienza.

D.U.
Boston, ottobre 1988

Nota: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* di Maarten Vermaseren nel corso del libro è abbreviato CIMRM. Tutte le altre abbreviazioni sono quelle usate nel *The Oxford Classical Dictionary*.

Prefazione alla seconda edizione

Nessun campo di ricerca resiste a lungo nel tempo. Durante i due anni che sono trascorsi dalla pubblicazione della prima edizione ho assistito ad importanti sviluppi negli studi dei misteri mitraici. Tra essi va fatta una speciale menzione per la monografia del professor Roger Beck *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (E.J. Brill, Leida, 1988), in cui l'autore amplia enormemente le sue idee sulla natura del simbolismo astrologico mitraico. Di ancor maggiore rilevanza è stato anche il dibattito avvenuto in seno al Quarto Congresso Internazionale di Studi Mitraici (il primo grande convegno di studiosi di mitraismo dopo dodici anni), che ha avuto luogo a Roma nel settembre del 1990. È stata presentata a questo Congresso un'ampia varietà di interventi, inclusi i contributi del professor Beck e i miei riguardo l'astronomia mitraica (gli estratti del Congresso sono in via di pubblicazione).

Nessuno degli sviluppi avvenuti nel campo degli studi mitraici mi ha costretto a rivedere le mie conclusioni in alcun modo. Inoltre, avrei voluto avere la possibilità, in occasione della pubblicazione di questa edizione, di aggiornare la tesi da me sostenuta alla luce dei recenti sviluppi. Sfortunatamente le esigenze di produzione non mi hanno permesso di effettuare nel testo per l'edizione economica alcun tipo significativo di modifica. Sono stato in grado però di apportare delle piccole e necessarie correzioni e vorrei ringraziare particolarmente il dottor R.L. Gordon per aver portato alla mia attenzione molte di esse, e il professor Roger Beck per avermi aiutato a chiarire un malinteso nella mia presentazione (nel capitolo 2) del suo articolo *Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations*.

Infine, vorrei richiamare l'attenzione del lettore su un mio articolo intitolato *The Mithraic Mysteries*, che è apparso nella rivista *Scientific American* del dicembre del 1989. Nell'articolo ho provato ad inserire la teoria proposta nel presente libro in un contesto più ampio, e il lettore potrebbe ottenere dalla lettura dell'articolo ulteriori indicazioni sulla natura della mia tesi, e un resoconto più approfondito sul posto che, secondo il mio parere, i misteri mitraici hanno avuto nella storia della cultura occidentale.

D.U.
Boston, ottobre 1990

1. I misteri di Mithras

Dei molti enigmi lasciatici dall'antichità, nessuno appare più intrigante di quello dell'antica religione romana conosciuto come *misteri mitraici*. Come gli altri "culti misterici" del mondo greco-romano, come i misteri eleusini e i misteri di Iside, i misteri mitraici si incentravano attorno ad un segreto rivelato solo a coloro che venivano iniziati al culto. In quanto segreti, gli insegnamenti del culto, per quel che ne sappiamo, non vennero mai messi per iscritto. Gli studiosi moderni che cercano di comprendere la natura del mitraismo, perciò, sono stati lasciati in pratica senza alcuna testimonianza letteraria, relativa al culto, che potrebbe aiutarli a ricostruirne le dottrine esoteriche.

Ma allo stesso tempo, poiché i templi mitraici, i mitrei (*mithraea*), furono spesso costruiti nel sottosuolo (v. fig. 1), il loro contenuto, inclusa un'iconografia estremamente ricca, si è conservato in modo sorprendente, facendo del mitraismo uno dei fenomeni dell'antichità archeologicamente meglio documentati. Tuttavia, in assenza di spiegazioni coeve sul suo significato, l'iconografia mitraica si è dimostrata estremamente difficile da decifrare. L'enorme quantità di oggetti artistici non ancora spiegata ereditata dal mitraismo costituisce uno dei grandi enigmi irrisolti degli studi classici e religiosi.

In aggiunta all'interesse intrinseco di tale fenomeno enigmatico, lo studio del mitraismo è inoltre di grande importanza per comprendere ciò che Arnold Toynbee ha chiamato il "crogiolo del cristianesimo", la matrice culturale nella quale la religione cristiana venne alla luce dalla civiltà dell'antico Mediterraneo. Questo perché il mitraismo fu uno dei maggiori rivali del cristianesimo nell'Impero romano. Infatti, lo storico francese Ernest Renan dichiarò una volta che "se il cristianesimo fosse stato fermato alla sua nascita da qualche malattia mortale, il mondo sarebbe diventato mitraico".[1] Senza dubbio, l'affermazione di Renan appare alquanto esagerata. Ciò nonostante, mitraismo e cristianesimo furono, per molti versi, religioni sorelle. Sorte nello stesso tempo e diffusesi grosso modo nella stessa area geografica, mitraismo e cristianesimo incarnavano due risposte alla stessa tendenza cul-

[1] Ernest Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann-Lévy, 1923, Paris, p. 579. Le traduzioni sono dell'Autore tranne dove indicato.



Fig. 1 Mitreo a Santa Maria Capua Vetere (CIMRM 180).

turale. Lo studio del mitraismo, perciò, ci fornisce delle intuizioni sulla "strada che non fu presa" dalla civiltà occidentale circa duemila anni fa; intuizioni, cioè, su una parte non riconosciuta di chi noi siamo oggi.

Il mitraismo cominciò a diffondersi attraverso l'Impero romano nel I secolo d.C., raggiungendo l'apice nel III secolo, per soccombere infine al cristianesimo alla fine del IV secolo. Nel massimo periodo di diffusione del culto, i mitrei si potevano trovare da un estremo all'altro dell'Impero, "dalle sponde del Mar Nero alle montagne della Scozia fino al limite del grande deserto del Sahara", come ha affermato un esperto[2] (la fig. 2 mostra una cartina dei siti in cui sono presenti monumenti mitraici).

Gli aspetti *esteriori* del culto (cioè la sua organizzazione e posizione rispetto alla società romana) sono abbastanza agevoli da determinare, in via generale, sulla base delle testimonianze che possediamo. Per esempio, analizzando la posizione geografica dei mitrei e le brevi iscrizioni trovate al loro interno, gli studiosi hanno potuto concludere che molti membri del culto pro-

[2] Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, Dover, New York, 1956, p. 43.

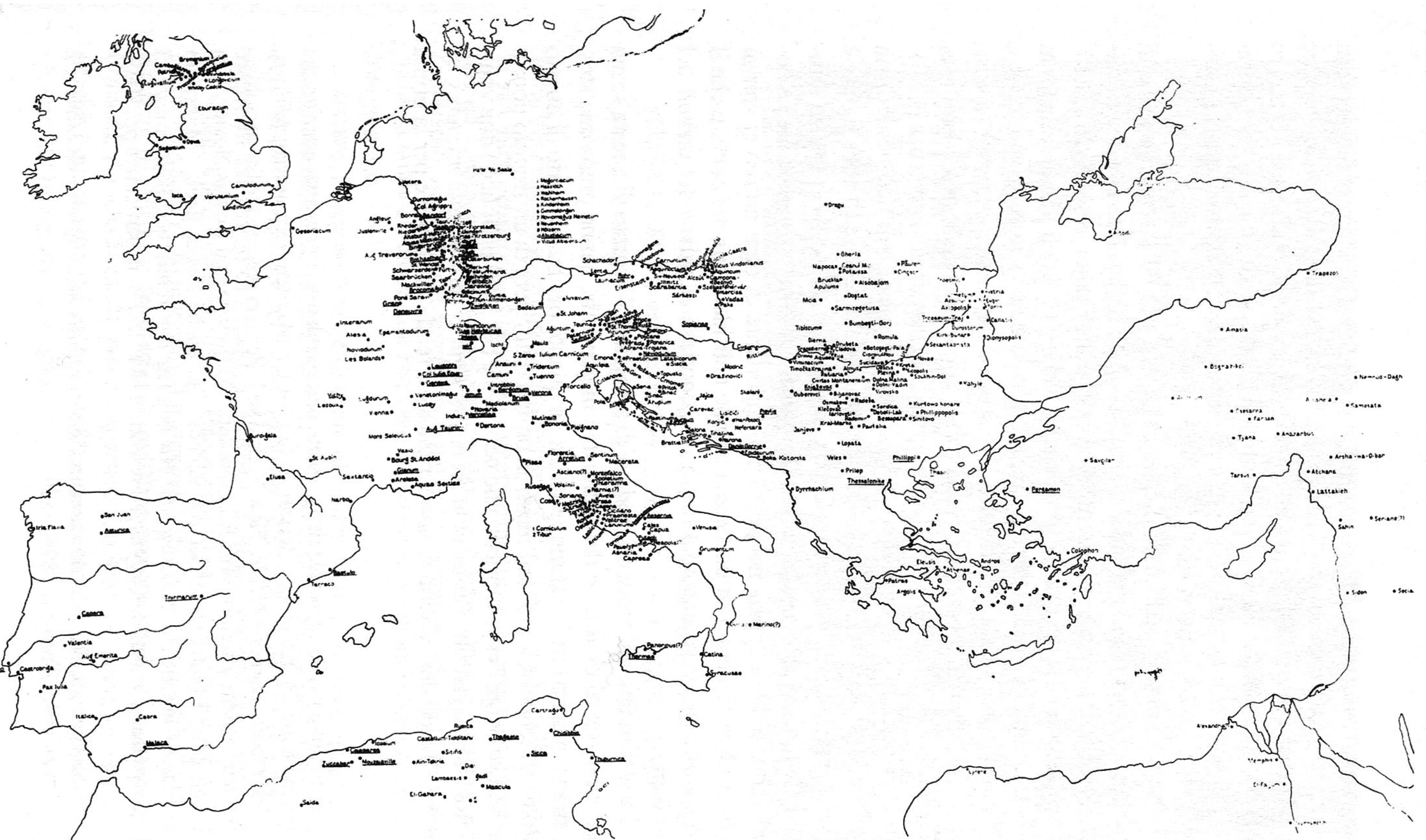


Fig. 2 Siti dei monumenti mitraici nell'Impero romano.

venivano dai ranghi dell'esercito romano; che tra i membri erano presenti burocrati statali, mercanti e schiavi; e che il culto escludeva le donne. Per fare un altro esempio, le testimonianze epigrafiche e iconografiche (così come, in questo caso, qualche testimonianza scritta) mostrano che il culto si organizzava in una serie di "gradi", o livelli di iniziazione, attraverso i quali l'aspirante mitraico man mano saliva.[3]

Tuttavia, data l'oscurità dell'iconografia mitraica e l'assenza generale di spiegazioni contemporanee sul suo significato, gli aspetti *interiori* del mitraismo (cioè le credenze e gli insegnamenti del culto) hanno resistito ai tentativi degli studiosi di decifrare i loro segreti. Ma i suoi fedeli hanno lasciato ai posteri una chiave per svelare gli intimi misteri della loro religione. Infatti, sebbene l'iconografia del culto attesti una varietà di motivi da tempio a tempio, c'è un elemento presente in una forma che è essenzialmente identica in *ogni* mitreo, e che, inoltre, era chiaramente della massima importanza per l'ideologia del culto: la cosiddetta *tauroctonia*, o scena dell'uccisione di un toro, nella quale il dio Mithras, accompagnato da una serie di altre figure, è descritto nell'atto di uccidere un toro (v. fig. 3). Questa scena era posta sempre nella nicchia centrale del mitreo. Il fatto che tale rappresentazione iconograficamente fissa appaia nel posto più importante di ogni mitreo ci spinge a concludere che era d'importanza centrale nell'ideologia del culto, e che il suo significato, se riusciamo a decifrarlo, contiene la chiave dei misteri del mitraismo.

I tentativi fatti dai moderni studiosi di sciogliere il segreto di questa scena dell'uccisione di un toro, e del mitraismo in generale, hanno preso una strada strana quasi come la religione stessa, in quanto per buona parte di questo secolo tali tentativi sono stati messi in ombra dall'opera di un singolo uomo: lo studioso belga Franz Cumont, che nel 1896 e nel 1899 pubblicò i due volumi del suo magistrale *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*.[4] In uno dei volumi, Cumont riunisce e rende disponibile per la prima

[3] Il migliore quadro generale delle testimonianze relative agli aspetti esteriori del mitraismo è tuttora in Cumont, *Mysteries* (*op. cit.*), e Maarten Vermaseren, *Mithras, the Secret God,* Barnes e Noble, New York, 1963. Per una recente analisi sociologica di questi aspetti esteriori, vedi R.L. Gordon, "Mithraism and Roman Society", in *Religion*, 2, n. 2 (autunno 1972), pp. 92-121. Cfr. anche Roger Beck, "Mithraism since Franz Cumont", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di Wolfgang Haase, Walter de Gruyter, New York, 1984, 2.17.4, in particolare pp. 2089-95.

[4] Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll., H. Lamertin, Brussels, 1896, 1899.



Fig. 3 Rilievo marmoreo proveniente da Roma che raffigura la tauroctonia (CIMRM 368). Il portatore di fiaccola sulla sinistra e qualche altro dettaglio sono restauri moderni.

volta le principali testimonianze relative al mitraismo, mentre nell'altro ne dà la sua interpretazione. Il fatto che l'interpretazione di Cumont venne presentata ad accompagnamento del vasto catalogo di testimonianze concernenti il mitraismo, in cui testi e monumenti del culto furono resi facilmente accessibili agli studiosi, diede alle sue idee un senso d'inevitabile autorità, che tuttora persiste.

Inoltre, l'interpretazione di Cumont sembrava di primo acchito abbastanza ragionevole. La tesi era semplice, e può così essere riassunta per sommi capi: il nome del dio del culto, **Mithras, è la forma latina (e greca) del nome di un antico dio iranico, Mithra**; inoltre, i romani credevano che il loro culto fosse connesso con la Persia (come i romani chiamavano l'Iran); perciò possiamo sostenere che **il mitraismo romano non è altro che il culto iranico di Mithra trapiantato nell'Impero romano**. Così, affermava Cumont, il metodo esatto per interpretare il mitraismo romano consiste nel riferire ogni aspetto del culto a qualche elemento dell'antica religione iranica, con cui presentava somiglianze.

Cumont perseguì il suo programma con enorme zelo ed erudizione. Ogni dettaglio dei misteri mitraici fu interpretato sulla base di supposti antecedenti iranici. L'abilità di Cumont nel presentare un'analisi di vasta portata a partire dalla sua ipotesi iranica costituì di per sé un argomento estremamente persuasivo per accettare l'origine iranica del culto. Quando a questo si aggiunse l'autorità di cui Cumont già godeva per essere il primo studioso moderno ad aver riunito e pubblicato le principali testimonianze relative al culto, il risultato fu che per settant'anni gli studiosi accettarono l'interpretazione del mitraismo di Cumont e dei suoi sostenitori senza metterla quasi mai in discussione.

Tuttavia, fin dall'inizio ci furono ovvi problemi con l'interpretazione di Cumont. Il culto misterico occidentale del mitraismo, così come apparve nell'Impero romano, derivava la sua vera identità da una molteplicità di elementi caratteristici che erano completamente assenti nel culto iranico di Mithra: una serie di iniziazioni a livelli sempre più alti, accompagnate dal più stretto segreto sulle dottrine del culto; i particolari templi a forma di grotta, nei quali i devoti del culto si riunivano; e, cosa più importante, la sua iconografia, in particolare la tauroctonia. Nessuna di queste caratteristiche essenziali del mitraismo occidentale poteva ritrovarsi nel culto iranico di Mithra. Cumont cercò allora di spiegare queste caratteristiche come *trasformazioni* cui la religione "iranica" era andata incontro durante il presunto passaggio dalla Persia all'Impero romano.

Dunque, per prendere quello che è forse il più importante esempio, non ci sono prove che il dio iranico Mithra abbia mai avuto qualcosa a che fare con l'uccisione di un toro. Posto di fronte al problema di trovare un antico parallelo iranico all'uccisione del toro, Cumont cercò d'individuare un mito iranico nel quale un toro veniva ucciso. Tuttavia, nel mito che Cumont scelse, il toro non è ucciso, come ci aspetterebbe, da Mithra, bensì da Ahriman, la forza del male cosmico. Perciò, Cumont fu costretto ad ipotizzare l'esistenza di una variante di questo mito (variante per la quale non ci sono testimonianze iraniche), in cui ad uccidere il toro sia Mithra, e non Ahriman. Il mito di cui si avvalse Cumont si ritrova nel *Bundahishn* ("Creazione Originale"), un testo zoroastriano del IX secolo d.C. ma che incorpora tradizioni più antiche, nel quale si racconta la storia della creazione di un uomo e di un toro archetipici ad opera di Ahura Mazda, il dio supremo del bene. Secondo la storia, le forze del male, guidate da Ahriman, assalirono queste due creature e le uccisero. Dai loro corpi, allora, ebbero origine le diverse forme di vita che abitano la Terra.

Cumont tentò di armonizzare questo mito con l'immagine dell'uccisione del toro del culto occidentale, presentando il seguente quadro composito, che ancora oggi fornisce alla maggior parte dei non specialisti il tipico schema riassuntivo del mito centrale mitraico. Quando Mithras uccise il toro,

> si verificò un prodigio straordinario. Dal corpo della vittima moribonda vennero alla luce tutte le erbe e le piante utili che coprono la terra con la loro verzura. Dal midollo spinale dell'animale germogliò il grano che ci dà il pane, e dal suo sangue la vigna che produce la sacra bevanda dei Misteri. Invano lo Spirito del Male scagliò i suoi demoni impuri contro l'animale che si contorceva dal tormento, per avvelenare in esso la vera fonte della vita; lo scorpione, la formica e il serpente lottarono invano per consumare i genitali e bere il sangue del prolifico quadrupede; ma non poterono impedire il miracolo che era stato decretato.
> ...Dunque, attraverso il sacrificio che egli aveva così rassegnatamente compiuto, l'eroe tauroctono divenne il creatore di tutti i benèfici esseri sulla terra; e, dalla morte che aveva causato, nacque una nuova vita, più ricca e più feconda dell'antica.[5]

Ho già ricordato l'ovvio problema che nel *Bundahishn*, il testo su cui si basò Cumont per ricostruire il mito centrale del mitraismo, il toro viene ucciso non da Mithra, ma da Ahriman. Lo stesso Cumont riconosceva, seppur inconsciamente, che la sua descrizione del mito centrale sembrava forzata, perché subito dopo aver completato la descrizione si rivolgeva ai lettori in questi termini: "Noi, che non abbiamo mai sperimentato lo spirito mitraico della grazia, siamo portati ad essere sconcertati dall'incoerenza e dall'assurdità di questa parte della dottrina, così come è stata descritta nella nostra ricostruzione".[6] Cumont continuò sempre a chiedersi se "incoerenza e assurdità" fossero dovute non alla dottrina mitraica in sé, ma piuttosto agli assunti e ai metodi che egli aveva usato per ricostruire la propria versione di essa.

Nonostante i problemi che l'ipotesi iranica creava, la visione di Cumont riguardo alla natura del mitraismo rimase virtualmente indiscussa per buoni settant'anni.[7] Ma le falle nella teoria di Cumont non potevano passare inosservate per sempre, e nel 1971, col Primo Congresso Inter-

[5] F. Cumont, *Mysteries*, pp. 136-37.

[6] *Ibidem*, p. 147.

[7] Con l'unica, isolata eccezione di una monografia critica di Stig Wikander (*Études sur les mystères de Mithras*, Vetenskapssocieteten i Lund, Årsbok, 1951). Probabilmente perché l'alternativa da lui suggerita era inaccettabile, le critiche di Wikander a Cumont passarono per lo più inosservate, ad eccezione di Jacques Duchesne-Guillemin che, in *Ormazd et Ahriman*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. 126 segg., e in *La Religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, affermava che Cumont "sembra aver esagerato il ruolo delle identificazioni fra le concezioni iraniche e quelle classiche" (p. 249).

nazionale di Studi Mitraici tenutosi all'Università di Manchester, si arrivò ad un punto di svolta.[8]

Nel corso di esso, due studiosi in particolare avanzarono pesanti critiche all'ipotesi iranica di Cumont, che fino a quel momento costituiva il fondamento indiscusso di tutti gli studi mitraici. Uno di loro, John Hinnells, era anche l'organizzatore del convegno, e il suo attacco a Cumont fu perciò particolarmente degno di nota. Di maggiore importanza a lungo termine, tuttavia, fu l'ancor più radicale intervento presentato da R.L. Gordon, il quale dimostrò che le interpretazioni del mitraismo fatte da Cumont erano virtualmente inutili, e che gli studi mitraici dovevano sostanzialmente ripartire da zero.

Qualche breve esempio sarà indicativo del colpo fondamentale assestato da queste critiche. L'immagine centrale del mitraismo, la tauroctonia, nella quale Mithras viene raffigurato mentre uccide il toro, include un certo numero di figure accanto ad essi: un serpente, un cane, un corvo, uno scorpione e a volte un leone e una coppa. Hinnells esaminò le interpretazioni che aveva dato Cumont di queste figure, e trovò che presentavano molte falle. Per esempio, nel caso del cane e del serpente, Cumont riteneva che rappresentassero rispettivamente le forze del bene e del male, poiché in alcuni testi iranici il cane è alleato con la forza del bene, Ahura Mazda; similmente, in altri testi il serpente è un alleato della forza del male, Ahriman. Cumont, perciò, interpretò la correlazione di queste due figure nella tauroctonia come un elemento d'intenso antagonismo, concludendo che questo provava la presenza, all'interno del mitraismo occidentale, del dualismo primitivo caratteristico della religione iranica. Questo, a sua volta, dava un sostegno alla sua tesi che il mitraismo fosse essenzialmente iranico. In risposta, Hinnells indicò il fatto evidente che, se osserviamo la scena dell'uccisione del toro senza preconcetti, non c'è motivo di credere che il cane e il serpente stiano combattendo; l'iconografia stessa non suggerisce alcuna lotta tra le due figure: "La maggioranza delle raffigurazioni presenta il cane e il serpente che si avventano sul sangue eterno, ma ignorandosi l'un l'altro. Il cane e il serpente, quindi, non possono essere portati come prova per dimostrare la teologia dualistica della battaglia primordiale... Questa conclusione mina alle fondamenta la ricostruzione della teologia del mitraismo romano fatta da Cumont in termini di spiegazione dualistica zoroastriana della battaglia primeva".[9] L'inter-

[8] Gli atti del congresso furono curati e pubblicati da John Hinnells sotto il titolo *Mithraic Studies*, 2 voll., Manchester University Press, Manchester, 1975, d'ora in poi citato come *Mithraic Studies*.

[9] *Ibidem*, vol. 2, pp. 293, 298.

pretazione di Cumont si rivela un circolo vizioso: se il mitraismo è iranico, il cane e il serpente sono simboli di bene e male, e perciò si combattono l'un l'altro; la tauroctonia così esprime il dualismo iranico e, di conseguenza, il mitraismo è iranico. Chiaramente, la conclusione che il mitraismo è iranico non sarebbe stata raggiunta senza averla presupposta fin dall'inizio.

Hinnells non ruppe completamente con Cumont nel sostenere alla fine che il mitraismo conservi un nucleo di ideologia iranica al suo interno. Allo stesso tempo, Hinnells era consapevole che le sue tesi potevano essere usate per sostenere una rottura definitiva: "Non è stata mai presa in considerazione la possibilità che il mitraismo fosse una nuova creazione che usava strani nomi iranici e dettagli di sapore esotico per dare un'appropriata apparenza esoterica ad un culto misterico. Anche se questa teoria [di Cumont], nel complesso, risulta inaccettabile, bisogna esaminarla accuratamente, perché con opportune modifiche potrebbe dare la soluzione più accettabile al problema delle origini del culto romano. In parole povere, bisognerebbe chiedersi se il Mithras romano non sia il Mithra iranico solo di nome".[10] Hinnells non andò fino in fondo a questa teoria, ma si limitò a ipotizzare dei collegamenti tra il mitraismo e l'Iran. Fu invece R.L. Gordon che sviluppò le radicali potenzialità della teoria proposta da Hinnells.

Nel suo intervento al Primo Congresso Internazionale, Gordon adoperò lo stesso tipo di argomentazione che Hinnells aveva usato nell'analisi delle figure del cane e del serpente, ma su una scala molto più ampia. Egli individuò strategicamente vari elementi cruciali nella ricostruzione della dottrina mitraica di Cumont e dimostrò che, in ogni occasione, la tesi di quest'ultimo era circolare, dato che aveva presupposto fin dall'inizio che fosse valido fondare la propria interpretazione sullo stretto confronto con la religione iranica, ma aveva poi usato i risultati di questo metodo comparativo per giustificare l'assunto originario che il materiale iranico fosse rilevante per il mitraismo romano.

Così, Cumont aveva affermato che il cosiddetto dio dalla testa leonina, la cui immagine era spesso stata trovata nei templi mitraici, rappresentasse la deità iranica Zurvan, il dio del tempo infinito (v. fig. 4). Comunque, secondo Gordon:

> notando che, in numerose rappresentazioni, il serpente si avvolgeva intorno alla deità, e che il dio teneva nelle mani un bastone e delle chiavi e poggiava i piedi su un globo, [Cumont] osservò che ciò implicava una relazione tra il dio, il tempo e il potere. Ma subito passò alle infondate conclusioni che questo simbolismo si

[10] *Ibidem*, vol. 1, p. XIII.

riferisse al tempo *infinito* e al potere cosmico supremo o primario. È stato poi facile sottolineare l'evidenza che i Persiani e i Magi credessero in una tale entità, che chiamavano Zurvan. La tesi è una totale *petitio principii*, in quanto presuppone che tale simbolismo abbia proprio questo specifico significato, cosa che andrebbe provata indipendentemente.[11]



Fig. 4 Il dio dalla testa leonina (CIMRM 312).

Così, continua Gordon, "Cumont semplicemente suppose che in ogni punto critico l'evidenza [iranica] fosse rilevante, e ne trasse le conclusioni come se si trattasse di un fatto comprovato, e non di pure ipotesi di lavoro".[12]

Dopo aver esaminato numerosi esempi di questo genere con gli stessi risultati, e aver fornito ulteriori argomentazioni teoriche, Gordon concluse che l'ipotesi iranica di Cumont fosse completamente infondata e che fosse necessario scartare "ogni teoria che presume valido il riferirsi alla religione iranica... per spiegare il significato e la funzione dei simboli nella versione misterica occidentale del mitraismo".[13]

Questi attacchi alle teorie di Cumont fatti da Hinnells e Gordon segnarono, nel 1971, un punto di svolta decisivo nello studio del mitraismo. Da quel momento in poi, non fu più possibile ipotizzare l'origine iranica del mitraismo romano. Ma nessun'altra spiegazione alternativa sulle origini del mitraismo venne proposta. Gordon, da parte sua, giunse alla conclusione che le prove in nostro possesso non erano probabilmente sufficienti per rico-

[11] *Ibidem*, p. 221. Corsivo originale.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 225.

struire lo sviluppo del mitraismo o per stabilire quali fossero le dottrine centrali del culto: "La tesi implica che sappiamo, e possiamo sapere, molto meno sul mitraismo rispetto a quanto avevamo supposto in precedenza, poiché la nostra ignoranza riguardo al pantheon, all'escatologia, ai miti e all'intera sovrastruttura della religione è praticamente totale. C'è un abisso dove Cumont pensava ci fossero solide basi... La maggioranza dei dati basilari riguardo all'organizzazione del credo non sono, e probabilmente non saranno mai, a noi accessibili".[14]

Comunque, contrariamente ai pronostici pessimistici di Gordon, dopo che gli studi sul mitraismo si furono liberati delle limitazioni imposte dalle ipotesi iraniche di Cumont, non passò molto tempo prima che si affacciassero ipotesi alternative. Così, a metà degli anni Settanta, diversi studiosi, e anch'io tra questi, scoprirono (o, più esattamente, ri-scoprirono) indipendentemente l'uno dall'altro un approccio al significato della tauroctonia mitraica radicalmente diverso. Come risulterà evidente nelle pagine successive, questo approccio proverà a fornire delle risposte a molti dei problemi che Gordon, alla vigilia della ribellione a Cumont, pensava fossero essenzialmente insolubili. Infatti, questo percorso d'indagine alternativo potrebbe svelare, dopo quasi duemila anni, il segreto centrale dei misteri di Mithras.

[14] *Ibidem*, p. 246.

2. *Le stelle e il sacrificio del toro*

Nel 1869 uno studioso tedesco, K.B. Stark, propose una spiegazione per il simbolismo della tauroctonia, che fu rifiutata da Franz Cumont e che fu perciò completamente ignorata dagli studiosi per buona parte di questo secolo.[15] Ma, alla vigilia dell'attacco a Cumont durante il Primo Congresso Internazionale, l'ipotesi di Stark fu riscoperta, e negli ultimi dieci anni è servita a fondare una nuova scuola di pensiero in rapido sviluppo, che si occupa di ridefinire la natura del mitraismo.

Sarebbe difficile immaginare un'alternativa più radicale all'interpretazione della tauroctonia di Cumont di quella offerta da Stark. Poiché, secondo Stark, le figure della tauroctonia rappresentavano non caratteri della mitologia iranica, ma piuttosto una serie di *stelle e costellazioni*. La tauroctonia mitraica non era pertanto una rappresentazione figurata di un mito iranico, come Cumont e i suoi seguaci affermavano, ma una mappa del cielo!

La teoria di Stark si basava sul semplice fatto che ognuna delle figure che accompagnano Mithras nella tauroctonia (toro, scorpione, cane, serpente, corvo, leone, coppa) presenta un parallelismo con le costellazioni, in particolare con un gruppo di costellazioni visibili contemporaneamente durante certi periodi dell'anno: il toro ha un corrispettivo con la costellazione del Toro, lo scorpione con quella dello Scorpione, il cane con Cane Minore, il serpente con Idra, il corvo con Corvo, il leone con il Leone, e la coppa con Coppa; inoltre, la stella Spica, spiga di grano (la stella più luminosa della costellazione della Vergine), presenta un parallelo con le spighe di grano che, nella tauroctonia, spesso germogliano dalla punta della coda del toro. Questi parallelismi, affermava Stark, non possono essere coincidenze, e la tauroctonia mitraica fu probabilmente creata per rappresentare un gruppo di costellazioni.

Cumont, convinto della sua spiegazione iranica dell'iconografia mitraica, confutò la tesi di Stark nel suo *Textes et monuments* del 1899; e poiché egli, oltre ad essere un'autorità indiscussa negli studi mitraici, era anche uno studioso di spicco nell'ambito dell'astrologia antica, la sua confutazione restò

[15] K.B. Stark, "Die Mithrasteine von Dormagen", in *Jahrbucher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, 46 (1869), pp. 1-25.

incontestata per settantacinque anni.[16] Successivamente il dibattito che si ebbe durante il Primo Congresso Internazionale spianò la strada ad un radicale riesame delle basi stesse degli studi mitraici, e non passò molto prima che l'ipotesi di Stark riemergesse come possibile spiegazione della tauroctonia dopo oltre un secolo di oblio.

È stato sempre chiaro che il simbolismo astrale in generale ha giocato un ruolo importante nel mitraismo, perché, come Cumont stesso ammetteva, "i segni zodiacali, i simboli dei pianeti, gli emblemi degli elementi appaiono di volta in volta sui bassorilievi, sui mosaici e sui dipinti dei templi sotterranei".[17]



Fig. 5 Tauroctonia con zodiaco a forma di arco sopra Mithras (CIMRM 1083).

[16] F. Cumont, *Textes*, vol. 1, p. 202. Cumont riconosce che le interpretazioni astrali della tauroctonia, come quelle proposte da Stark, potrebbero aver fatto parte della dottrina mitraica, ma avrebbero avuto solo un significato secondario: "Nel dogma mitraico queste interpretazioni siderali non avevano che un'importanza secondaria; erano teorie accessorie attorno a cui poteva sbrigliarsi l'immaginazione individuale, adatte all'anticamera, dove si tenevano i proseliti, prima di ammetterli alla conoscenza della dottrina esoterica e di rivelare loro le tradizioni iraniche sull'origine e la fine dell'uomo e del mondo" (*ibidem*).

[17] F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Dover, New York, 1960, p. 51.



Fig. 6 Tauroctonia circondata dallo zodiaco (CIMRM 810).

I vari tipi di esplicita raffigurazione stellare presenti nei monumenti mitraici possono essere così riassunti. Lo zodiaco è sovente raffigurato in associazione alla tauroctonia, alcune volte sotto forma di un arco che sovrasta la scena, altre volte come un cerchio che racchiude il sacrificio (v. figg. 5 e 6). Inoltre, troviamo le figure dello zodiaco anche lungo le panchine nel mitreo delle Sette Sfere di Ostia, nelle rappresentazioni del dio dalla testa leonina e nelle figure associate, e sul soffitto del mitreo di Ponza.

Busti raffiguranti il sole e la luna si trovano negli angoli superiori di quasi tutte le tauroctonie, con la figura del sole riconoscibile dalla testa che emana raggi di luce, e la figura della luna caratterizzata da una mezzaluna crescente. Inoltre, sole e luna sono spesso raffigurati nell'atto di condurre un carro. Ancora, la figura del sole si trova frequentemente in immagini secondarie intente in attività varie: ad esempio, mentre stringe la mano a Mithras, o viene da lui incoronato, o è rappresentato insieme a Mithras nelle cosiddette scene di banchetto (v. fig. 7).



Fig. 7 Mithras e Helios (CIMRM 1430).

Anche i sette pianeti sono rappresentati sotto forma di busti, o come stelle sopra il mantello di Mithras o nello spazio attorno a lui (v. fig. 3). Inoltre, si trovano simboli dei pianeti sulle panchine del mitreo delle Sette Sfere.

Oltre allo zodiaco, al sole, alla luna e ai pianeti, vi sono altri motivi correlati alle stelle che meritano attenzione. In questa categoria rientrano rappresentazioni dei venti e delle stagioni. Inoltre, Porfirio, filosofo neoplatonico del III secolo, di cui esamineremo gli scritti più avanti, ci dice che i mitrei erano pensati per sembrare caverne, perché la caverna comunica "un'immagine del cosmo".[18] Infatti, recenti studi hanno avanzato l'idea che i santuari mitraici fossero usati come osservatori astronomici, e che i fori presenti nelle mura e nei soffitti dei templi avessero specifiche funzioni astronomiche.[19]

Porfirio ci dà anche informazioni più dettagliate riguardo alle idee astronomiche mitraiche: "Assegnavano a Mithras la regione equinoziale come suo posto elettivo. E per questo motivo egli porta la spada di Ariete, il segno di Marte; egli cavalca inoltre un toro, e il Toro è attribuito a Venere. In qualità di creatore e signore della genesi, Mithras è posto nella regione dell'equatore celeste, col nord alla sua destra e il sud alla sua sinistra".[20] Possiamo tralasciare per il momento i dettagli della descrizione di Porfirio. La cosa importante è che Porfirio conferma con i suoi scritti ciò che i monumenti mitraici dicono in immagini: e cioè che l'astronomia giocava un ruolo importante nel mitraismo.

Oltre a Porfirio anche Origene, padre della Chiesa del III secolo, conferma l'importanza delle stelle per il mitraismo. Secondo Origene: "Anche Celso descrive alcuni misteri persiani, quando dice: Queste verità sono oscuramente rappresentate dall'insegnamento dei persiani e dai misteri di Mithras, che sono di origine persiana. Infatti, in questi misteri vengono simboleggiate due orbite nei cieli (una rappresenta le stelle fisse, l'altra i pianeti) e il passaggio dell'anima attraverso esse. Il simbolo è questo: c'è una scala a pioli con sette porte, e sulla sommità un'ottava porta".[21] Come per Porfirio, per il momento possiamo tralasciare i dettagli della descrizione di Origene e concentrarci solamente sulla conferma del posto centrale che le idee astrali

[18] Porfirio, *De Antro Nympharum*, 6 [tr. it.: *L'antro delle ninfe*, Adelphi, Milano, 1986].

[19] W. Lenz, "Some Pecularities not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations", in *Mithraic Studies*, vol. 2, pp. 358-77.

[20] Porfirio, *De Antro Nympharum*, 24 (Porphyry, *The Caves of the Nymphs in the Odyssey* (trad. a cura di "Seminar Classics 609", Arethusa Monographs, n. 1, State University of New York, Buffalo, 1969, p. 25).

[21] Origene, *Contra Celsum* (trad. Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 334) [tr. it.: *Contro Celso*, UTET, Torino, 1971].

hanno nel mitraismo. Da notare, tuttavia, che "la scala con sette porte" di cui Origene parla in riferimento ai pianeti, sembra in relazione ai sette livelli dell'iniziazione mitraica (Corvo, Ninfo, Soldato, Leone, Persiano, Corriere del Sole e Padre) citati in una delle lettere del padre della Chiesa Girolamo, così come i simboli di questi stadi d'iniziazione si trovano associati ai simboli dei sette pianeti nei mosaici di un mitreo di Ostia.[22]

Perfino queste brevi osservazioni sull'evidenza delle concezioni astrali mitraiche prova la notevole importanza di tali idee per il culto. Così, mentre la spiegazione iranica dell'origine del mitraismo fatta da Cumont s'indeboliva, il ruolo del simbolismo astrale cominciava ad apparire sempre più significativo. Segni di questa nuova tendenza erano già presenti nel Primo Congresso Internazionale, ma il punto di svolta più significativo si ebbe nel 1973, durante il convegno dell'Associazione Filologica Americana, quando il classicista canadese Roger Beck intervenne riportando in auge l'ipotesi a lungo dimenticata di K.B. Stark riguardo al significato astronomico della tauroctonia.[23]

L'intervento specifico di Beck non venne mai pubblicato, ma in un articolo successivo l'autore ha riassunto la tesi esposta durante il convegno, una tesi che è essenzialmente identica a quella di Stark. Quando osserviamo la parte di cielo compresa fra Aldebaran e Antares (le stelle più luminose rispettivamente del Toro e dello Scorpione),

> cosa osserviamo? Vediamo lungo la metà dell'eclittica che separa queste due stelle una fascia di costellazioni che include le controparti di tutti e cinque gli animali presenti nella scena del sacrificio del toro: Taurus il toro, Canis Minor il cane, Hydra il serpente, Corvus il corvo, Scorpio lo scorpione. A queste possiamo aggiungere un'altra stella importante, Spica, la spiga di grano, la cui controparte nella tauroctonia è rappresentata dalla coda in metamorfosi del toro morente. Visibili nella stessa fascia di costellazioni sono Leo e Crater, che richiamano il leone e la coppa spesso presenti nei rilievi a partire dalla frontiera reno-danubiana... Non mi resta altro da fare che evidenziare il semplice e indiscutibile fatto che gli stessi oggetti, messi grosso modo nello stesso ordine, figurano sia come costellazioni sia come elementi della tauroctonia mitraica.[24]

[22] Girolamo, *Epistula* 107 (*ad Laetam*).

[23] Riguardo alle tematiche astrologiche sollevate durante il Primo Congresso Internazionale, vedi gli interventi di W. Lenz (vol. 2, pp. 358-78), A. Deman (vol. 2, pp. 507-17), R.L. Gordon (soprattutto vol. 1, pp. 229-33) e John Hinnells (soprattutto vol. 2, p. 300), in *Mithraic Studies*.

[24] Roger Beck, "Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 1 (1977), p. 10.

Così, la tauroctonia, conclude Beck, è una rappresentazione di "ciò che un osservatore può vedere in un determinato momento quando scruta e interpreta il cielo notturno con gli occhi rivolti al sud, l'est alla sua sinistra e l'ovest alla destra".[25] Il "determinato momento" di cui Beck parla è quel momento in cui la costellazione del Toro tramonta ad occidente, un evento che si può osservare molte notti durante l'anno, ma ogni notte in un momento diverso a seconda del periodo dell'anno. In parole povere, perciò, la tauroctonia è per Beck una rappresentazione del cielo notturno così come appare quando il Toro sta tramontando.[26]

Quattro anni dopo l'originale intervento di Beck, un altro studioso, l'iranista Stanley Insler, fece un intervento al Secondo Congresso Internazionale di Studi Mitraici a Teheran, in cui presentò una teoria sorprendentemente simile a quella di Beck, sebbene a quel tempo non fosse a conoscenza dei lavori di quest'ultimo (né, sembra, che conoscesse i lavori di Stark, dal momento che non ne fece menzione). Come Beck, Insler mette in relazione il toro con la costellazione del Toro, e conclude che "tutte le altre figure che giocano un ruolo importante nell'iconografia della scena dell'uccisione del toro (scorpione, serpente, corvo, vaso, leone e cane), hanno il loro corrispettivo nelle costellazioni di Scorpione, Idra, Corvo, Coppa, Leone Maggiore e Cane Minore".[27] Insler, dunque, come Beck, mette in relazione le figure della tauroctonia con le relative costellazioni. E, proprio come Beck, individua in queste costellazioni quelle osservabili quando la costellazione del Toro tramonta. Tuttavia, la teoria di Insler differisce da quella Beck in quanto ipotizza che la tauroctonia raffiguri le costellazioni visibili non tanto *ogni* volta che è visibile il tramonto del Toro, ma piuttosto in *quel* particolare momento dell'anno in cui il Toro tramonta definitivamente: cioè nel cosiddetto "tramonto eliaco" del Toro (l'ultimo giorno in cui è visibile al tramonto), che nel periodo greco-romano avveniva a metà primavera.[28] Perciò, Insler considera la tauroctonia come una rappresentazione della "morte definitiva dell'inverno, simboleggiato dal toro, e l'avvicinamento dell'estate".[29]

[25] *Ibidem.*

[26] Cfr. Roger Beck, "A Note on the Scorpion in the Tauroctony", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 2 (1976), p. 209.

[27] S. Insler, "A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif", in *Hommages à Maarten Vermaseren*, a cura di M.B. de Boer e T.A. Edridge, E.J. Brill, Leiden, 1978, p. 523.

[28] Nella sua disquisizione Insler si riferisce erroneamente al tramonto eliaco come il momento in cui una costellazione è "ingoiata all'orizzonte occidentale dalla luce del sole nascente" (p. 523). Ma è il sole che, *tramontando*, comincia a oscurare una costellazione al momento del suo tramonto eliaco.

[29] *Ibidem*, p. 527.

Sia Beck sia Insler vedono nella tauroctonia la raffigurazione di una mappa celeste e concordano perfettamente sulle costellazioni che le figure della tauroctonia rappresentano. Tuttavia, le teorie di Beck e di Insler condividono anche alcuni punti deboli. Prima di tutto, nessuna delle due spiega il fatto che ci sono molte altre costellazioni visibili in quella regione del cielo che la tauroctonia rappresenterebbe (ovvero la regione visibile vicina all'eclittica nel momento del tramonto del Toro), rispetto a quelle effettivamente raffigurate nella scena dell'uccisione. In altre parole, Beck e Insler non ci dicono perché le costellazioni come Gemelli, Orione, Cancro, Bilancia, Centauro, Lupo, e così via (tutte visibili in quella parte del cielo rappresentata, secondo gli studiosi, dalla tauroctonia), non hanno paralleli tra le figure del mito. Per rendere accettabili le loro teorie, Beck e Insler avrebbero dovuto spiegare quello che non hanno ancora spiegato, cioè perché solo le costellazioni elencate presentano un parallelo nella tauroctonia, mentre, stando alle loro teorie, molte altre costellazioni avrebbero potuto essere incluse.

In secondo luogo, cosa forse ancor più rilevante, né Beck né Insler si pongono l'ovvia domanda che il lettore si sarà probabilmente già posto: se tutte le altre figure della tauroctonia rappresentano le relative costellazioni, non dovrebbe Mithras stesso avere un corrispettivo in una costellazione che, nell'aspetto, gli sia simile? Né Beck né Insler hanno mai sollevato questo lampante interrogativo.

Durante il Seminario Internazionale sul Mitraismo, tenuto a Roma nel 1978, un terzo studioso, Alessandro Bausani, presentò un'ulteriore interpretazione della tauroctonia.[30] Bausani concorda pienamente con Beck e Insler sulle costellazioni raffigurate nella tauroctonia e sul fatto che esse sono quelle contemporaneamente visibili durante certi periodi dell'anno. Ma suggerisce che questi particolari periodi dell'anno assumano una specifica importanza se facciamo discendere la tauroctonia dall'antico simbolo mediorientale del combattimento leone-toro, nel quale è raffigurato un leone che uccide un toro. Questo simbolo, secondo lo storico della scienza Willy Hartner, ha sempre avuto un significato astronomico fin dalle sue origini sumeriche, e rappresentava la configurazione astronomica in cui la costellazione del Leone simbolicamente "uccide", al suo culmine (cioè quando raggiunge la sua posizione più alta nel cielo), la costellazione del Toro, mentre quest'ultimo tramonta (cioè scende sotto l'orizzonte). Perciò la teoria di Bausani è una pura e semplice variazione sul tema proposto da Beck e Insler, ovvero che la tauroctonia raffiguri il cielo in un certo

[30] Alessandro Bausani, "Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", in *Mysteria Mithrae*, a cura di Ugo Bianchi, E.J. Brill, Leiden, 1979, pp. 503-15.

momento, ed è quindi soggetta agli stessi problemi delle teorie precedenti. Per quanto Bausani fornisca una spiegazione interessante riguardo alla scelta di questo particolare momento, cioè il momento raffigurato dall'antichissimo simbolo astronomico del combattimento fra leone e toro, non dà una spiegazione sul perché, tra tutte le costellazioni visibili in quel dato momento, solo poche siano evidenziate nella tauroctonia. E, come Beck e Insler, Bausani non fa riferimento a tutte le ovvie problematiche sulla relazione astrale che possono avere con Mithras.

Entrambi i problemi presenti nelle teorie di Beck, Insler e Bausani, ovvero il problema delle costellazioni mancanti e quello del parallelo astrale di Mithras, sono stati affrontati da un quarto studioso, Michael Speidel, nel suo libro *Mithras-Orion*. Speidel concorda pienamente con Beck, Insler e Bausani per quanto concerne le costellazioni raffigurate nella tauroctonia. Tuttavia, Speidel ipotizza che le particolari costellazioni in esse raffigurate siano state scelte non a causa della loro visibilità durante certi periodi, come Beck, Insler e Bausani affermavano, ma piuttosto perché esse si trovano tutte su un importante cerchio nel cielo, l'equatore celeste, che è il cerchio dell'equatore terrestre proiettato sulla volta celeste (v. fig. 8). In

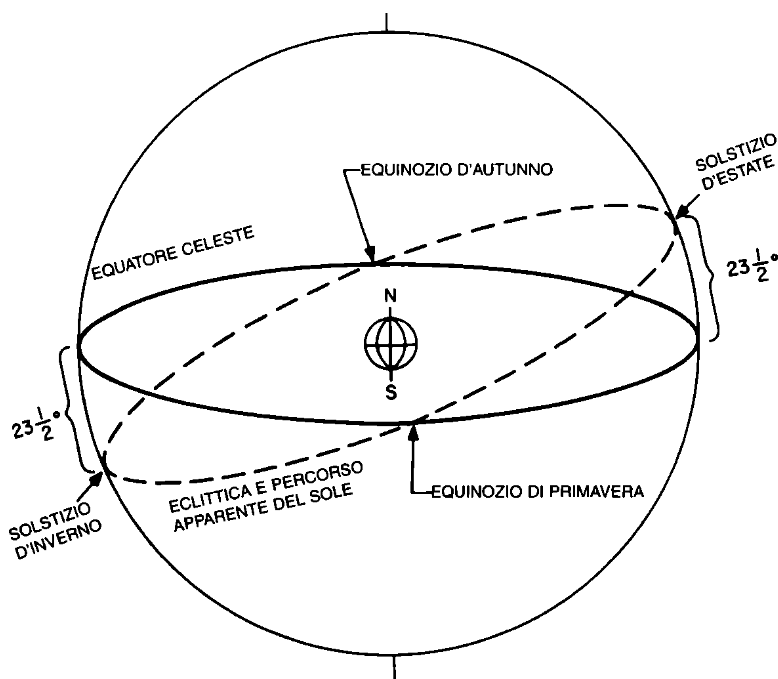


Fig. 8 L'equatore celeste.

questo modo Speidel afferma di poter spiegare perché solo queste costellazioni siano state scelte nella raffigurazione della tauroctonia: sono quelle costellazioni che si trovano "lungo l'equatore in una sequenza ininterrotta dal Toro allo Scorpione".[31] Ipotizza quindi che, se tutte le figure della tauroctonia rappresentano costellazioni sull'equatore, lo stesso Mithras deve rappresentare una costellazione equatoriale, e propone l'importante costellazione equatoriale di Orione, come corrispettivo astrale di Mithras.

Sfortunatamente, anche la teoria di Speidel presenta seri punti deboli perché, stando ad essa, ci aspetteremmo di trovare le rappresentazioni di Ariete e Bilancia nella tauroctonia (un ariete e due piatti di bilancia), dal momento che, in quanto costellazioni degli equinozi (i due punti in cui l'equatore incrocia lo zodiaco), erano nel periodo greco-romano le due più importanti costellazioni equatoriali. Ma invece di Ariete e Bilancia, troviamo nella tauroctonia due altre costellazioni dello zodiaco: Toro e Scorpione. Le costellazioni del mito perciò non possono essere identificate con quelle che si trovano sull'equatore, e dunque non c'è motivo di collegare Mithras con la costellazione equatoriale di Orione. La teoria di Speidel, pertanto, mentre offre un'alternativa interessante ai problemi presenti nelle teorie di Beck, Insler e Bausani, non fornisce un'adeguata soluzione.

Roger Beck, Stanley Insler, Alessandro Bausani e Micheal Speidel concordano tutti (con K.B. Stark) che la tauroctonia mitraica è una mappa stellare, e sul tipo di costellazioni rappresentate in essa. Tuttavia, le teorie offerte da questi studiosi per spiegare *perché* si scelse di rappresentare proprio quelle costellazioni contengono tutte dei fatali punti deboli: Beck, Insler e Bausani non spiegano perché così poche costellazioni siano presenti nella tauroctonia, quando, secondo le loro teorie, molte di più potrebbero essere incluse; né affrontano l'evidente problema del perché Mithras stesso non venga rappresentato da una costellazione. E Speidel è incapace di spiegare la presenza nel mito di un toro e di uno scorpione, mentre, stando alla sua ipotesi, ci si aspetterebbero un ariete e una bilancia.

Eppure, nonostante le incongruenze delle loro teorie, esiste chiaramente un'ampia area d'intesa tra questi studiosi riguardo alla natura astrale alla base della tauroctonia. Adotteremo, perciò, come ipotesi di ricerca l'idea condivisa da tutti costoro, cioè che la tauroctonia sia una mappa stellare che rappresenta le costellazioni di Toro, Cane Minore, Idra, Coppa, Corvo, Scorpione, Leone e la stella Spica. Cominceremo ad analizzare il simbolismo astronomico della tauroctonia col tentativo di dare una risposta all'ovvia questione,

[31] Michael Speidel, *Mithras-Orion*, E.J. Brill, Leiden, 1980, p. 18.

che ci siamo posti diverse volte (e a cui anche Speidel ha cercato di rispondere, ma senza successo): se tutte le figure che accompagnano Mithras nella tauroctonia rappresentano le costellazioni corrispondenti, allora non dovrebbe lo stesso Mithras essere rappresentato da una costellazione?

3. *Mithras e Perseo*

Se la tauroctonia mitraica è essenzialmente una mappa stellare, come abbiamo visto, il problema che si pone è: quale costellazione rappresenta Mithras? Nel cercare di rispondere a questa domanda, dovremmo tener presente i tipici attributi che Mithras presenta nelle raffigurazioni della tauroctonia. Prima di tutto, è sempre raffigurato come un giovane eroe, con una tunica e un mantello agitato dal vento. Inoltre indossa sempre, elemento più caratteristico del personaggio, un copricapo di feltro con la punta rivolta in avanti, il cosiddetto copricapo frigio, che nell'arte antica indicava la provenienza orientale di colui che lo indossava. Mostrato mentre uccide il toro, egli sovrasta l'animale, ha il ginocchio sinistro piegato e la gamba destra distesa, e colpisce il collo del toro con una corta daga tenuta nella mano destra, mentre con la sinistra solleva il capo dell'animale. Infine, è per lo più mostrato nell'atto enigmatico di rivolgere lo sguardo lontano dall'animale che sta sgozzando.

Consideriamo ora la domanda relativa alla costellazione che dovrebbe rappresentare Mithras. Uno sguardo alla tauroctonia ci suggerisce l'ovvia direzione d'indagine. Nella sua tipica iconografia, Mithras si trova sempre sopra il toro. Ha dunque un senso chiedersi se esiste una relazione tra Mithras e la regione di cielo che si trova direttamente sopra la costellazione del Toro.

Prima di guardare a questa area di cielo, però, è importante porre attenzione al fatto che il cielo sopra il Toro potrebbe essere occupato da diverse costellazioni che potrebbero non avere alcuna rassomiglianza con Mithras, come ad esempio un aquila, un cigno, una donna, un triangolo o un'imbarcazione. Ma è sorprendente che, se guardiamo alla regione di cielo esattamente al di sopra del Toro, cioè la regione di cielo esattamente analoga alla posizione che Mithras occupa nella tauroctonia, possiamo osservare una costellazione che raffigura un giovane eroe, armato di daga, e che indossa un copricapo frigio!

La costellazione direttamente sopra il Toro, che ha un'impressionante rassomiglianza con la figura di Mithras, è la costellazione che fin dal V secolo a.C. è stata associata all'eroe greco Perseo. La fig. 9 mostra la posizione della costellazione di Perseo in relazione al Toro. Questa illustrazione è tratta da una mappa stellare del XVIII secolo. Tuttavia, ci sono numerose testimonianze che nell'antichità greco-romana la localizzazione della costellazione



Fig. 9 Le costellazioni di Perseo e del Toro.

di Perseo era identica a quella qui raffigurata.[32] Inoltre, molte rappresentazioni antiche di Perseo lo mostrano mentre indossa un copricapo frigio come quello di Mithras. La fig. 10, ad esempio, mostra un dipinto vascolare greco in cui Perseo porta un copricapo frigio. Naturalmente, questa figura non mostra la *costellazione* di Perseo. Comunque, in due antichissime raffigurazioni della costellazione di Perseo giunte fino a noi, la piastra di Salisburgo e il *Codex Vossianus Leidensis* 79, l'eroe indossa un cappello frigio, dimo-

[32] Per la storia della costellazione, con un'ampia discussione sulle testimonianze antiche, v. W. Rathmann, "Perseus (Sternbild)", in *PW*, vol. 19.1, coll. 992-996.



*Fig. 10 Perseo (sulla sinistra) che indossa il copricapo frigio e regge l'*harpe *(una spada con una seconda lama ricurva).*
Si noti che sul copricapo sono presenti le ali. Il copricapo di Perseo era spesso raffigurato con delle ali per sottolinearne le proprietà magiche. Tuttavia frequentemente veniva anche rappresentato senza ali, come nel caso della fig. 16 (vaso apulo dipinto, IV secolo a.C.).

strazione che questo era un frequente attributo di Perseo, sia come costellazione sia come eroe.[33]

Il fatto che proprio sul toro esista una costellazione straordinariamente rassomigliante a Mithras fornisce un elemento decisivo per affermare che la tauroctonia è davvero una mappa stellare. Inoltre, la presenza della costellazione di Perseo proprio sopra il Toro ci dà lo spunto iniziale per l'ipotesi che andrò a sviluppare nei dettagli nel corso del libro, cioè che Mithras è in relazione a questa costellazione allo stesso modo in cui le altre figure della tau-

[33] Per la piastra di Salisburgo, cfr. A. Rehm e E. Weiss, "Zur Salzburger Bronzescheibe mit Sternbildern", in *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*, 6 (1903), p. 39; per il *Codex Vossianus Leidensis 79*, v. Georg Thiele, *Antike Himmelsbilder*, Weidmann, Berlin, 1898, p. 111.

roctonia sono in relazione alle costellazioni cui somigliano. Andiamo perciò ad esaminare in maggior dettaglio la figura di Perseo.

Forse la similitudine che maggiormente colpisce tra le figure di Mithras e di Perseo è costituita dal copricapo. Mithras è sempre raffigurato con un cappello frigio sul capo, allo stesso modo, quasi sempre Perseo ha un originale berretto. Spesso (incluse, come abbiamo visto, le antiche rappresentazioni della costellazione di Perseo) ha un cappello frigio come quello che indossa Mithras. Il copricapo di Perseo era un dono divino: era il cappello dell'Ade che rende invisibile chi l'indossa, e che fu donato a Perseo dalle ninfe per aiutarlo nella sua impresa più famosa, l'uccisione della Gorgone Medusa.

Nell'iconografia greca e romana, un cappello frigio di solito indicava che la persona che lo indossava era persiano, anatolico o semplicemente "orientale". Così, il fatto che il copricapo dell'Ade di Perseo sia spesso rappresentato come copricapo frigio, ha probabilmente a che vedere con un altro fatto che corrobora la nostra ipotesi riguardo la similitudine tra Mithras e Perseo, e cioè che almeno dai tempi di Erodoto, si credeva che Perseo fosse strettamente collegato con la Persia e i persiani:

> Gli antichi credevano che Perseo avesse qualche relazione con la Persia, ma siccome il suo nome non significava in modo specifico "il persiano", gli si attribuì un figlio, "Perse", il cui nome venne così interpretato. Questa era chiaramente una forzatura, dal momento che il nome appare in letteratura greca (ad esempio come nel caso del fratello di Esiodo) prima dell'apparizione dei persiani nella storia. Ma la rapida ascesa di quest'impero, nel giro di una sola generazione, originò la congettura che metteva in relazione questa nazione con la leggenda greca, tanto che Scilace di Carianda, Eschilo, Ellanico ed Erodoto legarono Perseo alla Persia.[34]

Così, Erodoto affermava che Perseo, attraverso il figlio Perse, aveva dato il suo nome alla Persia e ai persiani.[35] Il nome *Perseus* in realtà non ha niente a che fare con la Persia.[36] Ciò nonostante, l'idea che Perseo fosse collegato alla Persia entrò nella tradizione mitologica e storica prima del V secolo a.C. e così pure la spiegazione del cappello frigio di Perseo.

La relazione mitologica tra Perseo e la Persia è importante, naturalmen-

[34] Thallia Phillies Howe, "The Origins and Function of the Gorgon Head", in *AJ Arch.*, 58 (1954), p. 216, n. 43.

[35] Erodoto, *Storie*, 7.61.3.

[36] Derivato probabilmente dal verbo greco *pertho* (distruggo); cfr. T.P. Howe, "Gorgon Head", p. 216.

te, anche per un'altra ragione; in quanto se esiste, come penso, qualche relazione tra Mithras (che i romani credevano fosse di origine persiana) e Perseo, il nesso mitologico tra Perseo e la Persia deve aver giocato un ruolo importante nell'emergere del legame sincretico tra le due figure. Tornerò su questo punto più avanti.

Riguardo alla relazione leggendaria tra Perseo e la Persia, c'è un'altra interessante testimonianza che merita attenzione. Il più antico riferimento letterario ai misteri mitraici consiste in una frase della *Tebaide* di Stazio (circa 80 d.C.): "*Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram*".[37] La frase di solito viene tradotta così: "Mithras che torce le corna agitate sotto le rocce di un antro persiano".[38] Però, come J.H. Mozley evidenzia nella sua edizione Loeb di Stazio, la forma *Persei* non è l'aggettivo latino di "persiano" (che è *Persicus, -a, -um*) ma significa piuttosto: "'Perseano', da Perse, figlio di Perseo e Andromeda, fondatore della nazione persiana".[39] In effetti, potrebbe anche essere il caso che, data la prova della possibile relazione tra Mithras e Perseo, cosa che tento di dimostrare, *Persei* sia semplicemente il genitivo di *Perseus*, e che Stazio si riferisca qui a "Mithras che torce le corna agitate sotto le rocce dell'*antro di Perseo*". Infatti un commento a questa frase attribuito a Lattanzio Placido, grammatico del V secolo, fa proprio questo collegamento, dicendo che Stazio "dà alle rocce di un antro persiano il nome di [un] tempio di Perseo".[40] Questa possibilità viene rafforzata se consideriamo il fatto che, come vedremo brevemente, si credeva che Perseo fosse nato in una caverna sotterranea. Anche se Stazio usava l'espressione *Perseano* come un modo poetico di dire "persiano", giocando sul legame tra Perseo e la Persia, questa frase dalla *Tebaide* potrebbe darci alla fin fine una prova convincente che il leggendario legame tra Perseo e la Persia fosse ben noto al tempo dei romani.

In effetti, le congetture che legano Perseo alla Persia potrebbero essere molto più complicate, come mostrato dal seguente tardo, ma suggestivo passaggio dello storico bizantino Gregorio Cedreno, in cui si dice che Perseo abbia fondato un nuovo culto tra i Magi persiani basato su segreti celesti: "Perseo, si dice, introdusse in Persia l'iniziazione e le arti magiche, che permisero grazie ai suoi [di Perseo] segreti di far discendere il fuoco del cielo;

[37] Stazio, *Tebaide*, 1,719-720 [tr. it. in: *Opere*, UTET, Torino, 1980].

[38] M. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, p. 29.

[39] Stazio, *Statius*, trad. J.H. Mozley, William Heinemann, London, 1928, vol. 1, p. 392, nota h.

[40] A.S. Geden, *Select Passages Illustrating Mithraism*, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, 1925, p. 39.

con l'aiuto di queste arti egli portò il fuoco celeste sulla terra e lo preservò in un tempio e lo chiamò sacro fuoco immortale; scelse degli uomini virtuosi come sacerdoti del nuovo culto e stabilì che i Magi fossero i depositari e i guardiani di questo fuoco, incaricati di proteggerlo".[41]

Un altro importante legame tra Mithras e Perseo scaturisce dal fatto che il Mithras tauroctono è quasi sempre ritratto mentre distoglie lo sguardo dal toro che sta uccidendo. C'è stato un ampio consenso tra gli studiosi del mitraismo riguardo le origini della tipologia artistica della tauroctonia mitraica, che può essere rintracciata nelle prime rappresentazioni di Nike, dea della Vittoria, mentre sacrifica un toro.[42] Certamente, la tipologia artistica di Nike che sacrifica il toro ha una rassomiglianza impressionante con il Mithras tauroctono, che deve aver giocato qualche ruolo nella creazione dell'immagine della tauroctonia mitraica (v. fig. 11). Tuttavia c'è un'importante differenza tra la Nike che sacrifica il toro e il Mithras tauroctono: Nike è quasi sempre mostrata con gli occhi fissi sul toro, mentre Mithras è quasi sempre mostrato con gli occhi *distolti* dall'animale. Fritz Saxl nel suo libro *Mithras: Typen-*



Fig. 11 Nike che uccide un toro (rilievo su terracotta italiana, I secolo d.C.).

[41] Citato in Charles Dupuis, *Origine de tous les cultes*, H. Agasse, Paris, 1795, vol. 1, parte 1, p. 78.

[42] Vedi ad esempio F. Cumont, *Mysteries*, p. 200.

geschichtliche Untersuchungen, dice che "il distogliere lo sguardo dalla mèta" è chiaramente "non classico". Per Saxl "questa discrepanza tra l'azione e la direzione dello sguardo... in relazione alla forma classica" è "davvero sorprendente". Ciò che è interessante per noi in una simile tesi, è che viene individuato in Perseo l'unico possibile precedente di questo motivo. Saxl nota l'esistenza di una eccezionale somiglianza "tra il tipo Mithras e quello di Perseo, che uccide Medusa, in relazione al loro distogliere lo sguardo da ciò che stanno facendo. Perseo si volta perché lo sguardo di Medusa provoca la morte. Forse il tipo Perseo ha qui influenzato quello di Mithras".[43]

Il parallelo tra Mithras e Perseo che Saxl qui individua, il fatto, cioè, che Perseo distoglie lo sguardo dalla Gorgone Medusa, proprio come fa Mithras con il toro, è chiaramente un'importante indizio del collegamento tra queste due figure. In effetti, il personaggio della Gorgone potrebbe aver giocato un ruolo significativo nel mitraismo, poiché esiste, nell'iconografia mitraica, un sorprendente parallelo con la Gorgone: il cosiddetto dio leontocefalo, il dio dalla testa leonina. Nel corso degli anni sono stati fatti molti tentativi per scoprire le origini della figura della Gorgone, tentativi che hanno gettato lo sguardo su diverse fonti, come la civetta di Atena, il dio babilonese Humbaba, la faccia della luna e l'immagine di una nube tempestosa.[44] A dispetto di questa grande varietà d'interpretazioni, tuttavia, c'è ora un generale consenso sul fatto che, all'inizio, veniva ritratta la testa della Gorgone (la *gorgoneion*), e che solo in seguito tale testa venne unita ad un corpo. Secondo Clark Hopkins, "nel periodo più antico, l'età micenea, e nell'epoca dello stile geometrico[44bis], si conosceva, nella storia e nell'arte, solo la testa del mostro Gorgone. Nel VII secolo, dunque, quando gli artisti presero a cimentarsi con il corpo intero, essi si sentirono liberi di saldare la testa su qualunque tipo di corpo, e usavano largamente questa libertà. Solo più tardi si riconobbe nel tipo corinzio l'interpretazione migliore, e questo venne poi universalmente adottato".[45]

Ai fini della mia tesi, le origini della Gorgone non hanno tanta importanza quanta ne ha il fatto che, fin dal VII secolo a.C., troviamo la figura della Gorgone completa, e poco più tardi la raffigurazione della Gorgone presente

[43] Fritz Saxl, *Mithras: Typengeschischtliche Untersuchungen*, Heinrich Keller, Berlin, 1931, p. 14.

[44] Per un riassunto sui diversi punti di vista, vedi T.P. Howe, "Gordon Head".

[44bis] Cioè lo stile basato sull'uso della linea netta e spezzata, che caratterizzò l'arte greca arcaica (X-VIII secolo a.C.) sia nella decorazione che nella scultura (N.d.C.).

[45] Clark Hopkins, "Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story", in *AJ Arch.*, 38 (1934), p. 344.

sui vasi corinzi divenne l'immagine standardizzata.[46] Tale immagine della Gorgone è fortemente suggestiva. La fig. 12 ne mostra un esempio: vediamo qui una forma umana, provvista di due paia di ali, sul cui corpo si attorcigliano dei serpenti. La testa è una originale combinazione di tratti umani e animali: un volto animalesco con un'espressione umana; la bocca è aperta, e mostra la lingua, denti aguzzi e zanne sporgenti; e caratteristici capelli arricciati, da cui si levano serpenti. Non è necessario condividere la tesi di C. Blinkenberg, che fa derivare l'origine della Gorgone dall'immagine di un leone,[47] per vedere la straordinaria rassomiglianza tra questa figura della Gorgone e quella del mitraico dio leontocefalo, il cui corpo presenta anch'esso delle ali e un serpente attorcigliato. È sufficiente mettere a confronto la fig. 12, la Gorgone, con la fig. 13, due esempi della deità mitraica, per notare la sorprendente similitudine.



Fig. 12 La Gorgone (vaso attico dipinto, VI secolo a.C.).

[46] Lo sviluppo della figura corinzia della Gorgone è tracciata in dettaglio da Humfry Payne nel suo *Necrocorinthia*, Oxford University Press, Oxford, pp. 80 segg.

[47] C. Blinkenberg, "Gorgonne et lionne", *Rev. Arch.*, serie 5, n. 19 (1924), pp. 267 segg.

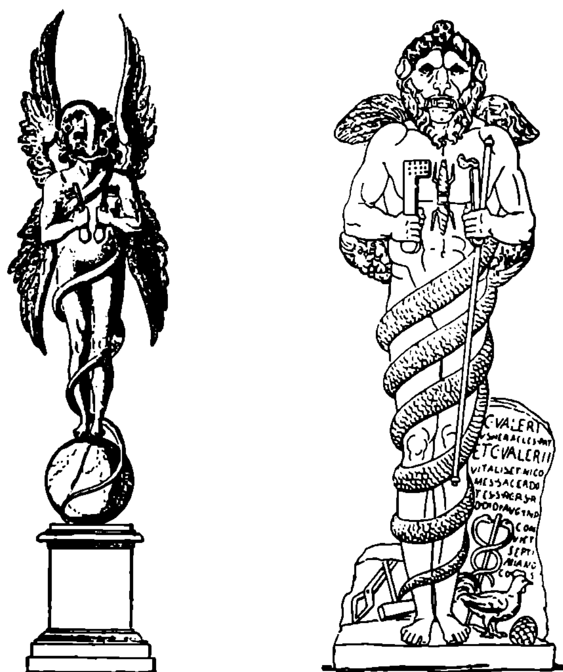


Fig. 13 Esempi di dio dalla testa leonina (CIMRM 382 e 312).

Blinkenberg crede che la Gorgone derivi dall'immagine di un leone, e le sue prove in proposito non andrebbero trascurate. Tuttavia, non è necessario andare in questa direzione per trovare prove dirette di un collegamento tra la Gorgone e il dio leontocefalo. L'unica vera difficoltà è che quest'ultimo, come dice il suo stesso nome, ha una testa le cui fattezze sono similissime a quelle di un leone, mentre la Gorgone, avendo una testa animalesca, non è specificamente leonina. Tale difficoltà, però, si può risolvere quando ci imbattiamo nella figura della Gorgone messa in relazione con quella di un leone all'interno dello stesso contesto mitraico. Per esempio, in un mitreo in Pannonia venne scoperto un blocco di arenaria scolpito su due lati. Su un lato c'era una testa di Gorgone, e sull'altro un leone.[48] In un sito mitraico in Angera venne trovata una serie di sei colonne di marmo, sulla cui "sporgenza superiore erano rappresentate alternativamente una testa di leone e una di Gorgone".[49] Forse l'esempio più interessante è dato da un rilievo mitraico

[48] CIMRM 1694 (vedi Abbreviazioni).
[49] CIMRM 719.



Fig. 14 Dio dalla testa leonina con testa di Gorgone sul petto (CIMRM 1123).

proveniente dalla Germania, in cui è raffigurato il dio dalla testa di leone: sul torace di questa figura c'è una testina che, con le sue mascelle rigonfie, come dice Maarten Vermaseren, è verosimilmente una rappresentazione della Gorgone (v. fig. 14).[50]

Date tali testimonianze, non è difficile immaginare uno sviluppo in cui la figura della Gorgone si sia leggermente modificata, di modo che la sua testa animalesca, già reminiscenza di quella di un leone, abbia assunto fattezze specificamente leonine; in tal caso otterremmo una figura identica a quella del dio mitraico dalla testa di leone.

Un punto va chiarito. Si pensa di solito che la Gorgone sia di sesso femminile, mentre il dio leontocefalo sembra, ad un primo sguardo, di aspetto maschile. Tuttavia, come ci dice Vermaseren, il dio leontocefalo "è mostrato nudo, anche se spesso il suo sesso è celato da una fascia che gli cinge i fianchi o da un serpente avviluppato, come se si fosse voluto o lasciare nel vago il sesso della deità, o lasciar supporre che in essa siano presenti entrambi i sessi, e che sia capace di autoprocreazione".[51] Similmente, sebbene la Gorgone, come personaggio mitologico, sia chiaramente femmina, le sue rappresentazioni artistiche presentano un aspetto ambiguo per quanto concerne il suo sesso. Infatti sarebbe arduo stabilire il sesso della Gorgone nella fig. 12. Spesso il corpo appare specificamente maschile. Però, "la caratterizzazione maschile del corpo su cui è posta la testa della Gorgone non ha alcun significato in relazione al viso... La testa richiede una speciale analisi a parte, in quanto è una costruzione che la mitologia greca rappresenta

[50] CIMRM 1123.

[51] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 118.

come chiaramente femminile, ma che in sé potrebbe essere percepita anche come maschile o neutro".[52]

Tornerò sul tema del dio leontocefalo e della Gorgone in seguito. Per ora, ci basti osservare che la possibilità che la Gorgone e il dio leontocefalo siano in relazione l'uno con l'altra corrobora la tesi di Fritz Saxl, quando dice che l'immagine di Perseo che uccide la Gorgone ha influito sulla tipologia artistica della tauroctonia, poiché è all'origine del motivo di Mithras che distoglie lo sguardo dalla sua vittima. In qualsiasi caso, la somiglianza tra la Gorgone e il dio leontocefalo fornisce un'ulteriore prova dell'esistenza di una relazione tra Perseo, l'uccisore della Gorgone, e il culto di Mithras.

Un altro interessante punto di contatto tra Mithras e Perseo consiste nel fatto che entrambe le figure sono in rapporto a caverne sotterranee. I misteri mitraici spesso avevano luogo in santuari ipogei o, dove non era possibile, in templi costruiti a somiglianza di caverne sotterranee. È significativo che si credeva che Perseo fosse nato proprio in tale nicchia ipogea. Secondo la storia raccontata da Apollodoro, quando Acrisio, il nonno di Perseo,

> consultò l'oracolo per sapere come avrebbe potuto avere figli maschi, il dio rispose che sua figlia avrebbe dato alla luce un figlio che lo avrebbe ucciso. Temendo ciò, Acrisio fece costruire una stanza di bronzo sotterranea per rinchiudervi Danae. Tuttavia, ella venne sedotta, secondo alcuni, da Proto, il che diede origine a una contesa tra i due fratelli; ma secondo altri fu Zeus ad avere un rapporto con lei, assumendo la forma di una pioggia d'oro che penetrò attraverso il tetto fino al grembo di Danae... Acrisio venne a sapere in seguito che ella aveva avuto un figlio di nome Perseo.[53]

Se esiste qui una relazione tra Perseo e Mithras, allora può esistere anche una relazione tra la nascita di Perseo nella camera sotterranea e la cosiddetta nascita di Mithras dalla roccia, un evento spesso raffigurato nell'iconografia mitraica (v. fig. 15). Come dice Maarten Vermaseren, la nascita di Mithras "avvenne grazie ad un miracolo, in quanto il giovane Mithras venne alla luce da una roccia come spinto fuori da un segreto potere magico. Egli è mostrato nudo, tranne che per il copricapo frigio, e tiene le braccia alzate, con una daga e una fiaccola nelle mani. È il nuovo portatore di luce (*genitor luminis*) nato dalla roccia (*deus genitor rupe natus*), da una roccia che genera vita (*petra genetrix*)".[54] Siamo tentati di ipotizzare che i mitraisti abbiano inter-

[52] Carl Kerenyi, *Athene*, Spring, Zürich, 1978, p. 68.

[53] Apollodoro, *The Library*, trad. Sir James George Frazer, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, vol. 1, p. 155 [tr. it.: *Biblioteca*, Adelphi, Milano, 1995].

[54] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 75.



Fig. 15 La nascita di Mithras dalla roccia (CIMRM 2134).

pretato i loro templi ipogei come simboli dell'interno della roccia da cui Mithras era nato, nel qual caso potremmo concludere che si pensava che Mithras, come Perseo, fosse nato in una caverna ipogea.

Un ultimo parallelismo tra Mithras e Perseo riguarda le armi che usano. Come Mithras nella tauroctonia, Perseo è spesso mostrato mentre impugna una comune spada a lama dritta, o una daga. Questo vale soprattutto per la rappresentazione della costellazione di Perseo. Perciò sul cosiddetto "globo farnese", un globo celeste romano (una delle più antiche rappresentazioni del cielo di età greco-romana), la costellazione di Perseo è raffigurata dall'eroe che impugna una daga, e nel *Codex Vossianus* la figura che rappresenta la costellazione tiene una spada dritta.[55] Ad ogni modo, l'arma tradizionale associata a Perseo è l'*harpe*, una particolare spada provvista di una seconda lama ricurva, con cui uccide la Gorgone. L'*harpe* fu data a Perseo da un dio (alcuni dicono Hermes, altri Atena). La fig. 10 mostra un dipinto vascolare in cui Perseo, che indossa il suo copricapo frigio, ha in mano un'*harpe*. Abbiamo così visto che Mithras, nella tauroctonia, regge la daga, attributo frequente della costellazione di Perseo; ma è altrettanto interessante che l'*harpe* è anch'essa un simbolo importante nell'iconografia mitraica. Le immagini di un'*harpe* e di un coltello ugualmente ricurvo, o scito (anch'esso associato a Perseo, come mostrato dalla fig. 16), compare nei mosaici di un mitreo ad Ostia in due dei gruppi di simboli associati con i sette gradi dell'iniziazione mitraica. In particolare, l'*harpe* appare come simbolo del quinto grado, chiamato Perse (che in greco significa "il persiano"), e un coltello ricurvo appare come simbolo del settimo grado, chiamato il Padre (v. fig. 17).

[55] Sul Globo Farnese e il *Codex Vossianus*, vedi G. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, tav. n. 4 e n. 11, rispettivamente.



Fig. 16 Perseo (sulla destra) con il coltello a lama ricurva (vaso italiano proveniente dall'Italia meridionale, IV secolo a.C.).

Prima di concludere questa discussione, vorrei ricordare alcune interessanti osservazioni fatte da Franz Cumont due anni prima della sua morte riguardo l'*harpe* e il grado di Perse, in cui accenna ad un possibile legame tra Mithras e Perseo:

> Vorrei in chiusura aggiungere una parola sul simbolismo del grado di Perse, perché potremmo trarre da esso interessanti conclusioni utili per l'intera storia del mitraismo. L'iniziato al quinto grado otteneva attraverso di esso un'affiliazione a quella razza che, sola, poteva ricevere le più alte rivelazioni della saggezza dei Magi. È per questo che gli veniva data l'*harpe* come emblema, in quanto questa *harpe* è l'arma di Perseo, la spada rafforzata da una punta con la quale egli aveva

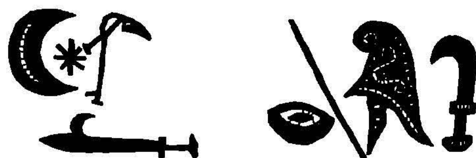


Fig. 17 Simboli del quinto e del sesto grado dell'iniziazione (CIMRM 299).

> decapitato la Gorgone e trafitto il mostro che minacciava Andromeda. Ora Perseo, in virtù di una relazione etimologica che risale all'epoca di Erodoto ed è ripetuta ai tempi di Malala, era considerato l'antenato, l'eroe eponimo dei persiani. Addirittura dopo, comunque, Perseo che tiene l'*harpe*, o l'*harpe* come figura isolata, sono raffigurati sulle monete coniate nel Ponto ai tempi di Mitridate, un re il cui nome già da solo indica la devozione a Mithra; e sulle stesse monete di tutti i sovrani della dinastia pontica, nonostante la successione dei re e la varietà dei tipi, è regolarmente effigiata la mezzaluna con la stella, associate alla spada di Perseo.[56]

Tornerò in seguito sul tema di re Mitridate di Ponto, il cui legame col mitraismo è qui suggerito da Cumont. La cosa importante, a questo punto, è che Cumont collega il nome del quinto grado dell'iniziazione mitraica, Perse, con Perseo, sulla base del legame etimologico tracciato nell'antichità tra Perseo e la Persia, e sul fatto che uno dei simboli del "grado Perse" nell'iconografia mitraica è l'*harpe*, un simbolo associato a Perseo. Infatti, l'ipotesi di Cumont viene persino rafforzata se ricordiamo che Perseo aveva un figlio di nome Perse. Se, come qui ipotizzo, Mithras è in un certo senso Perseo, allora il nome Perse applicato al quinto grado potrebbe collegarsi non a Perseo, come Cumont suggerisce, ma piuttosto a suo figlio. In questo caso, avremmo una spiegazione semplice della denominazione del grado più alto, il Padre, che si riferirebbe così al padre di Perse, Perseo (= Mithras).

I paralleli iconografici e mitologici tra Mithras e Perseo, che abbiamo finora esaminato, non costituiscono di per sé una prova sufficiente che esista davvero un legame tra i due personaggi. Tuttavia, quando messi a confronto con la relazione astronomica tra Mithras e Perseo, che abbiamo presentato all'inizio di questo capitolo, cioè che la costellazione di Perseo occupa nel cielo una posizione esattamente analoga a quella occupata da Mithras nella tauroctonia, questi parallelismi diventano altamente suggestivi. Certamente il fatto che Perseo indossi un copricapo frigio e sia collegato con la Persia, e che Mithras, come Perseo, sia sempre mostrato mentre distoglie lo sguardo dalla sua vittima, è in straordinario accordo con la possibilità, suggerita dall'evidenza astronomica, che Mithras e Perseo siano in qualche modo collegati. Quanto meno questi parallelismi sono abbastanza intriganti da stimolare indagini ulteriori sulla possibile relazione tra le due figure. Rivolgiamo, ora, la nostra attenzione a un altro gruppo di prove che avvalorano l'ipotesi di un collegamento tra Mithras e Perseo.

[56] Franz Cumont, "Rapport sur une mission à Rome", in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Comptes Rendus, 1945, p. 418.

4. Il culto di Perseo a Tarso

Se, come abbiamo finora ipotizzato, c'è qualche legame tra le figure di Mithras e Perseo, la domanda che sorge spontaneamente è come, quando e dove questo legame è nato. Le molte similitudini e relazioni trovate tra le due figure rimarrebbero infatti nel regno della pura speculazione, se non dessimo loro un fondamento su basi storiche. Fortunatamente, comunque, esiste un'evidenza storica valida che suggerisce un plausibile luogo temporale, geografico e culturale da cui deriva la relazione tra Mithras e Perseo. L'evidenza consiste nel fatto che lo storico Plutarco fa risalire l'origine del mitraismo ai pirati della Cilicia, in Asia Minore, in cui s'imbatté il generale romano Pompeo nel 67 a.C., mentre le testimonianze archeologiche ci dicono che uno dei più importanti culti praticato nella Cilicia del periodo greco-romano era rivolto all'eroe greco Perseo.[57]

Secondo Plutarco (46-120 circa d.C.), il mitraismo ebbe origine tra i pirati della Cilicia, provincia che delimita la costa sud-orientale dell'Asia Minore. Questi pirati (che Pompeo, nel 67 a.C., fu mandato a sottomettere) possedevano "oltre mille navi, e quattrocento furono le città di cui s'impadronirono", "celebravano loro stessi i sacrifici stranieri sull'Olimpo, e compivano riti misterici tra cui quelli di Mithras che, fatti conoscere per la prima volta da loro, sussistono tuttora".[58] Il resoconto di Plutarco è stato in genere considerato affidabile. Franz Cumont scriveva: "La testimonianza di Plutarco non ha nulla di inverosimile".[59] Inoltre, l'affermazione di Plutarco è stata spesso messa in relazione con i rinvenimenti più recenti del mitraismo nella città di

[57] La possibilità di una connessione tra il mitraismo e il culto di Perseo in Cilicia è stato messo in risalto già precedentemente, in particolare da A.L. Frothingham, "The Cosmopolitan Religion of Tarsus and the Origin of Mithra" (abstract), in *AJ Arch.*, 22 (1918), pp. 63-64.

[58] Plutarco, *Vita Pompeii*, 24; Plutarco, *Plutarch's Lives*, trad. Bernadette Perrin, Harvard University Press, Cambridge, 1968, vol. 5, pp. 173-75 [tr. it.: *Vite parallele. Agesilao e Pompeo*, Rizzoli BUR, Milano, 1996].

[59] F. Cumont, *Mysteries*, p. 37. Cfr. E.D. Francis, "Plutarch's Mithraic Pirates", in *Mithraic Studies*, vol. 1, p. 209; e Robert Turcan, *Mithras Platonicus*, E.J. Brill, Leiden, 1975, pp. 1-13. Per un'opinione scettica e contraria su Plutarco vedi R.L. Gordon, "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism", p. 245, nota 119.

Tarso, la capitale della provincia della Cilicia. Mithras, scrive M.L. Vermaseren, era

> adorato a Tarso, la capitale della provincia, come sappiamo dalle monete dell'imperatore Gordiano III, che riportano l'effigie di un personaggio che uccide un toro... ma può questa prova del II e III secolo essere considerata una conferma dell'osservazione di Plutarco sui pirati della Cilicia del I secolo a.C.? Probabilmente sì. Il fatto che rappresentazioni dell'uccisione di un toro appaiano sulle monete di Tarso, città che certamente Gordiano III attraversò andando in battaglia, è una prova che Mithras era adorato in questa città in modo particolare.[60]

Ai nostri fini l'aspetto più importante della testimonianza di Plutarco, che fa risalire le origini del mitraismo alla Cilicia, è il fatto che questa regione, e in particolare la sua capitale Tarso, era sede di un culto profondamente radicato dell'eroe Perseo. Perseo, scrive Joseph Fontenrose,

> era ritenuto il fondatore di Tarso... La sua fondazione di Tarso può essere avvenuta sia prima che dopo l'uccisione della Gorgone; secondo una tradizione, egli spiccò il volo per la Libia da una montagna vicina a Tarso. Nel periodo imperiale romano egli appare su monete di Tarso e su monete di altre città cilicie: Anemuion, Iotape, Karallia, Koropissos... L'attività di Perseo in Asia Minore attraversa anche la catena montuosa di Tauros. Si pensava che fosse anche il fondatore di Ikonion, così chiamata perché egli vi pose un'immagine (icona) di se stesso mentre regge la testa della Gorgone. Che questa etimologia leggendaria derivi dalla presenza a Ikonion di una tale immagine è dimostrato dall'effigie di una moneta i cui più antichi esemplari compaiono nel I secolo a.C., epoca considerevolmente anteriore all'effigie cilicia di Perseo; e potrebbe anche darsi che l'immagine celebrasse Perseo come fondatore leggendario.[61]

È importante notare come Fontenrose si sbagli quando dice che le monete con l'effigie di Perseo di Iconium fossero anteriori a quelle della Cilicia, poiché già nel II o all'inizio del I secolo a.C. troviamo Perseo raffigurato su una moneta proveniente da Egea, una città cilicia distante meno di 80 chilometri da Tarso.[62] Tra gli autori antichi che mettono in relazione Perseo con

[60] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 27.

[61] Joseph Fontenrose, *Python*, University of California Press, Berckeley, 1959, pp. 279-80.

[62] George MacDonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1901, vol. 2, p. 525, e tav. 58, n. 21. È difficoltoso datare con precisione la moneta, ma dovrebbe essere anteriore al 47 a.C., quando Egea cominciò a datare le sue monete, secondo l'uso dell'epoca di Cesare. Cfr. George Francis Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia Isauria, and Cilicia*, Trustees of the British Museum, London, 1900, pp. cxii-iv.

Tarso dovremmo citare in particolare Nonno, Ammiano Marcellino e Giovanni d'Antiochia, che attribuiscono, tutti, a Perseo la fondazione di Tarso. Così, ad esempio, Nonno, che scriveva nel V secolo d.C., "dice che, quando Perseo fondò la sua nuova città tra i cilici, questa prese il nome dal veloce *tarsos*, cioè dal piede [dell'eroe]".[63] Questi testi sono, naturalmente, piuttosto tardi; tuttavia, come Louis Robert dice, Perseo in qualità di fondatore di Tarso

> è attestato in un buon numero di testi, come ad esempio in Ammiano Marcellino XIV, 8... Anche se questi testi potrebbero essere piuttosto tardi, essi riflettono non di meno una tradizione antica, come nel caso di Iconium, la derivazione del cui nome dall'immagine, *eikon*, della Gorgone, e la vittoria sui licaoni, grazie alla pietrificante testa, sono attestate da documenti del periodo bizantino, mentre una monetazione autonoma, anteriore al periodo imperiale, attesta che Perseo è già il personaggio più importante della città. Già in Lucano, Tarso è la città di Perseo: *Descritur Taurique nemus Perseaque Tarsus*.[64]

Robert prosegue notando che perfino decenni prima di Lucano (39-65 d.C.), Antipatro di Tessalonica, che visse alla fine del I secolo a.C., si riferisce a Perseo come fondatore della città di Tarso in uno dei suoi epigrammi (*Anth. Pal.* 9,557). Le monete che effigiano Perseo furono prodotte dalla città di Tarso a cominciare dall'epoca di Adriano (120 circa d.C.)[65] (v. fig. 18). Comunque, il fatto che Antipater e Lucano, come Robert afferma, si riferiscono già a Tarso come alla città di Perseo, e il fatto che Perseo è effigiato sulle monete delle vicine Aegeae e Iconium già dal II o all'inizio del I secolo a.C., indica che le monete di Tarso rappresentano la cristallizzazione di una tradizione già ben solida nel I secolo a.C.



Fig. 18 Perseo su una moneta di Tarso.

[63] G.A. Wainwright, "Some Celestial Associations of Min", in *JEg. Arch.*, 21 (1935), p. 156.

[64] Louis Robert, "Documents d'Asie Mineure", in *BCH*, 101 (1977), pp. 43-136.

[65] Per un catalogo in cui appaiono le monete di Tarso che raffigurano Perseo, vedi F. Imhoof-Blumer, "Coin-Types of Some Kilikian Cities", in *JHS*, 18 (1898), p. 171 segg.

Gli attributi che caratterizzano Perseo nelle raffigurazioni monetarie di Tarso sono state descritte da F. Imhoof-Blumer come segue: "A giudicare dalle monete dell'Impero, *Apollo Lykeios* (o *Tarseus*) e *Perseus* erano due delle divinità i cui culti godevano di maggior prestigio a Tarso. Essi sono sovente rappresentati assieme... La statua di Apollo spesso è posta davanti a Perseo, che è nell'atto di fare un sacrificio, o come un attributo di Perseo stesso. Perseo veniva rappresentato in vari modi in qualità di fondatore ed eroe della città, e veniva onorato come *boethos* e *patroos*".[66] Esempi di monete di Tarso in cui è effigiato Perseo vengono prese in considerazione ed esaurientemente commentate da Sir William Ramsey nel suo *The Cities of St. Paul*. La conclusione a cui giunge Ramsay riguardo al significato di Perseo a Tarso – e anche nelle altre città della Cilicia – è che i greci, quando si trasferirono in Cilicia, identificarono Perseo con Sandan, il dio indigeno della regione:

> Tutte le numerose rappresentazioni dell'eroe Perseo sulle monete nella regione sud-orientale dell'Asia Minore sono probabilmente da mettere in relazione con questo giovane dio locale. Perseo è l'eroe immigrato, che si è innestato artificialmente nella religione precedentemente esistente. Egli rappresenta un nuovo popolo e un nuovo potere. In esso convergono e convivono caratteristiche e tratti sia greci sia persiani; ma l'elemento greco sembra di gran lunga predominante... In conclusione, quindi, diciamo che il locale dio di Tarso nella sua figura eroicizzata venne identificato con Perseo dai greci della Tarso tardo-ellenistica. Il Perseo anatolico è la raffigurazione mitica della popolazione intrusa, che fornì una legittimazione religiosa al suo insediamento grazie a questo stratagemma religioso.[67]

Il fatto che fosse esistito un significativo culto di Perseo in Cilicia, cioè in quella regione che Plutarco dice fosse il luogo d'origine del mitraismo, fornisce chiaramente un eccezionale sostegno all'ipotesi del collegamento tra Mithras e Perseo. È il caso di ricordare che la tesi che mette in relazione Mithras e Perseo si è basata in un primo momento sulla nuova interpretazione *astronomica* della tauroctonia, grazie alla quale si affaccia l'ipotesi che Mithras rappresenti la costellazione di Perseo. È perciò di notevole importanza che l'affermazione di Plutarco sulle origini del mitraismo ci porti proprio nel luogo nel quale Perseo era venerato come un dio. Questa convergenza di prove riguardo al legame tra Mithras e Perseo difficilmente si può confutare. Credo, perciò, di aver dimostrato che la figura di Perseo ha gioca-

[66] *Ibidem*, pp. 171-72.

[67] William M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, Hodder and Stoughton, London, 1907, pp. 152-53.

to un ruolo nella formazione del mitraismo. La precisa natura del suo ruolo apparirà più chiaramente nel corso della ricerca.

Prima di chiudere questo capitolo, ci sono due interessanti fatti sulla capitale della Cilicia, Tarso, che meritano a questo punto di essere presi in considerazione. Innanzi tutto, come ho precedentemente già affermato, la figura di Perseo effigiata sulle monete di Tarso è spesso mostrata in stretta relazione con la locale versione di Apollo. Imhoof-Blumer scrive: "Essi sono sovente rappresentati assieme... La statua di Apollo spesso appare davanti a Perseo, che è nell'atto di fare un sacrificio, o come un attributo di Perseo".[68] Possiamo qui osservare un chiaro parallelo con la dottrina mitraica, in quanto così come il Perseo di Tarso è intimamente in relazione con Apollo, allo stesso modo Mithras è strettamente connesso con il dio del sole apollineo, comunemente chiamato Helios o Sol. Helios ha un ruolo attivo in molti aspetti della religione mitraica, inclusa la tauroctonia, il pasto sacro, e l'ascesa ai cieli. Vermaseren scrive: "C'è chiaramente un motivo speciale nella adorazione di Apollo nel culto di Mithras. Il fattore chiave qui è il suo ruolo di deità solare piuttosto che quello di guardiano delle Muse. Alcune iscrizioni lo equiparano a Mithras, e la figura di Helios, cui Mithras è intimamente connesso, assume alle volte un carattere completamente apollineo".[69] È vero che l'Apollo di Tarso raffigurato sulle monete non è principalmente una deità solare.[70] Comunque, nel sottolineare l'importanza della speculazione astrologica nel mitraismo, non è impossibile che l'Apollo di Tarso sia stato adottato dal mitraismo in una forma astralizzata nella quale l'aspetto solare di Apollo è stato enfatizzato. Così, nel fatto che il Perseo di Tarso e Mithras siano entrambi intimamente connessi con le deità apollinee, risiede un altro suggestivo parallelo tra i culti di Perseo e Mithras.

Il secondo fatto di un certo interesse che riguarda Tarso è che l'emblema della città – spesso raffigurato su monete di epoca compresa tra il IV secolo a.C. e il III secolo d.C. – era il simbolo di un leone che attacca un toro, che è alle volte mostrato in associazione con la figura di Perseo (vedi fig. 19).[71]

[68] F. Imhoof-Blumer, "Coin-Types", p. 171.

[69] M. Vermaseren, *Secret God*, p. 112.

[70] Vedi L. Robert, "Documents", p. 101 segg., per approfondimenti.

[71] Le monete che raffigurano il combattimento tra il toro e il leone sono state coniate a Tarso tra il 366 e il 333 a.C. sotto il satrapo persiano Mazaios (vedi L. Robert, "Documents", p. 111 e nota 116), all'inizio del II secolo d.C. sotto l'imperatore Adriano (*ibidem*), e a metà del III secolo d.C. sotto Gordiano e Decio (F. Imhoof-Blumer, "Coin-Types", p. 175 e note 2-3).

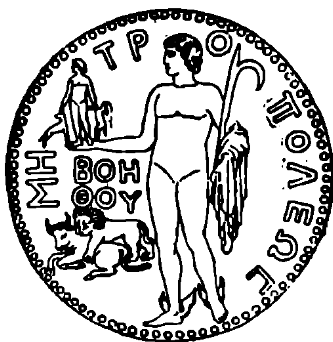


Fig. 19 Il combattimento toro-leone e Perseo effigiati su una moneta di Tarso.

Come abbiamo visto nel capitolo 2, uno studioso, Bausani, ha sostenuto che fu proprio il simbolo del combattimento tra toro e leone, rinvenuto in tutta l'area del Vicino Oriente antico, a dar vita alla fine alla tauroctonia mitraica. Questo simbolo, secondo lo storico della scienza Willy Hartner, aveva un significato puramente astrologico. Tornerò a discutere in seguito dei dettagli astronomici di questo simbolo. Per il momento è sufficiente sottolineare due cose: prima, il fatto che un simbolo, in cui è rappresentata la morte di un toro in un contesto astronomico, venne usato come emblema della città di Tarso apporta una evidente prova all'ipotesi che le origini del mitraismo dovrebbero essere ricercate in quella stessa città; secondo, è facile immaginare che la posizione della costellazione di Perseo proprio sul toro (la stessa posizione cioè di quella occupata dal leone nella raffigurazione del combattimento del leone e del toro) potrebbe aver condotto a speculazioni per cui Perseo, il mitologico fondatore di Tarso, venne identificato con il leone sovrastante il toro nell'emblema della città, e poi divenne l'uccisore del toro.[72]

La prova di un legame tra le figure di Mithras e Perseo è triplice: primo, c'è una prova astronomica che consiste nel fatto che la costellazione di Perseo occupa una posizione nel cielo esattamente analoga a quella occupata da Mithras nella tauroctonia; secondo, esiste un impressionante numero di paralleli iconografici e mitologici tra le due figure, come il copricapo frigio di Perseo, il suo legame con la Persia, e il fatto che, come Perseo, Mithras

[72] Devo la genesi di quest'idea a A.L. Frothingham, "Cosmopolitan Religion". Frothingham nel 1918 suggerì che l'immagine dell'uccisione del toro ha avuto origine quando Mithras, che a Tarso era sincreticamente associato a Perseo, prese il posto del leone nell'emblema della città, in cui erano effigiati un toro e un leone. Frothingham, perciò, non fa affatto riferimento alla *costellazione* di Perseo, la cui posizione immediatamente sopra la costellazione del Toro è stata molto probabilmente il fattore chiave nel processo che ha condotto alla sostituzione del leone con Mithras/Perseo.

distoglie sempre lo sguardo dalla sua vittima; terzo, c'è una prova storico-geografica che associa le origini del mitraismo con la Cilicia, luogo di un importante culto di Perseo.

Fin qui, comunque, la tesi si è soffermata soprattutto su fattori esterni; cioè, ho addotto prove che suggeriscono un qualche tipo di legame tra le figure di Mithras e Perseo, ma non ho ancora spiegato quale potrebbe essere il significato di tale legame o come questo legame potrebbe aver portato alla formazione delle basi di un movimento religioso. Per rispondere a queste domande dobbiamo però prima esaminare più approfonditamente l'interpretazione astronomica della tauroctonia. Poiché sono state considerazioni di natura astronomica che ci hanno portato in prima istanza a mettere in relazione Mithras con Perseo, è evidente che le origini e il significato di quella relazione devono essere ricercate nel contesto del simbolismo astronomico del mitraismo.

5. *L'equatore celeste*

Altre figure oltre Mithras

Ritorno adesso al soggetto dell'astronomia mitraica, osservando più da vicino ciò che in precedenza avevo descritto come il problema delle costellazioni mancanti (capitolo 2). Questo, lo ricorderemo, si riferisce al fatto che delle molte costellazioni che, secondo le teorie di Beck e Insler, dovrebbero essere ritratte nella tauroctonia (cioè tutte le costellazioni visibili vicino all'ellittica nel periodo in cui tramonta il Toro), solo poche sono effettivamente raffigurate nell'immagine. Come abbiamo visto poc'anzi, Michael Speidel aveva cercato di risolvere questo problema ipotizzando che la tauroctonia rappresenta non l'intera area di cielo visibile vicino all'ellittica nel periodo in cui tramonta il Toro, come affermano Beck e Insler, bensì solo quelle costellazioni in questa regione che sono situate sull'*equatore celeste.* Tuttavia, come abbiamo osservato, anche la soluzione di Speidel si dimostra debole. Seguendo la sua teoria, ci aspetteremmo di vedere nella tauroctonia i simboli dell'Ariete e della Bilancia, che, segnando gli equinozi, erano le costellazioni equatoriali più importanti nel periodo greco-romano. Ma invece di un ariete e di una bilancia, nella tauroctonia troviamo altre due costellazioni zodiacali, il Toro e lo Scorpione. Tuttavia, il suggerimento di Speidel riguardo all'equatore celeste è nondimeno intrigante, dal momento che, trascurando il problema del Toro e dello Scorpione, dà una spiegazione alla presenza delle altre figure della tauroctonia in un modo che spiega anche il perché i mitraisti scelsero quella *particolare* costellazione, trasposta nella tauroctonia, fra tutte quelle possibili secondo le teorie di Beck e Insler. Andiamo allora a considerare più da vicino la natura dell'equatore celeste.

L'equatore celeste rappresenta la proiezione dell'equatore terrestre sulla sfera celeste (v. fig. 8). Esso forma un immaginario cerchio nel cielo, inclinato con un angolo di ventitré gradi rispetto all'altro più importante cerchio celeste, l'eclittica dello zodiaco, cioè il cerchio che il sole, la luna e i pianeti sembrano percorrere sullo sfondo delle stelle fisse. L'equatore celeste e l'eclittica s'intersecano in due punti, che sono gli equinozi: i luoghi in cui il sole, nel suo percorso attraverso lo zodiaco così com'è visibile dalla Terra, appare nel cielo nel primo giorno della primavera e dell'autunno.

Il concetto di "equatore celeste" non è così oscuro come a prima vista potrebbe sembrare, e di certo non fu oscuro nell'antichità. Perché nell'anti-



Fig. 20 Raffigurazione rinascimentale della struttura cosmica: sono visibili l'asse della sfera celeste e i cerchi dello zodiaco, dell'equatore celeste e dei tropici.

ca visione geocentrica del cosmo (in cui la Terra era posta al centro dell'universo), la struttura di base dell'universo era data dai due cerchi celesti dell'eclittica e dell'equatore celeste. Perciò, la fig. 20 mostra un diagramma di epoca rinascimentale della struttura cosmica, lo "scheletro dell'universo", in cui l'equatore celeste è il cerchio orizzontale che gira intorno al centro della sfera cosmica, mentre l'eclittica, o zodiaco, è il cerchio inclinato. Gli altri cerchi nel diagramma, come i tropici (i cerchi orizzontali immediatamente al di sopra e al di sotto dell'equatore celeste), fornivano una più dettagliata divisione della sfera cosmica, ma furono sempre d'importanza secondaria rispetto alla principale suddivisione del cielo secondo i due cerchi di eclittica ed



Fig. 21 Il dio dalla testa leonina su un globo che presenta due cerchi incrociati (CIMRM 543).

equatore celeste. Perciò troviamo spesso nell'antichità raffigurazioni della sfera celeste su cui sono segnati solo questi due cerchi.[73] Infatti, uno dei più antichi esempi superstiti di tali rappresentazioni è dato da un monumento mitraico che ritrae il dio dalla testa leonina in piedi su una sfera celeste, la quale mostra i due cerchi intersecanti dell'eclittica e dell'equatore celeste (v. fig. 21). Osservando la fig. 21 possiamo anche vedere il perché questi due cerchi sono spesso visti come formanti una croce, a causa della loro intersezione che rappresenta il punto equinoziale, punto dove i cerchi s'intersecano.

Una delle più famose e importanti testimonianze su questa croce formata dall'eclittica e dall'equatore celeste la troviamo nel dialogo platonico *Timeo*, in cui Platone ci narra di come il Demiurgo (il creatore dell'universo) costruì l'universo a partire da due cerchi che unì "a forma di lettera X".[74]

Prima di proseguire, dobbiamo aggiungere un ulteriore fatto cruciale alla descrizione dell'equatore celeste, cioè che esso non è completamente fermo, ma in realtà si muove molto lentamente, causando la cosiddetta

[73] Ad esempio, cfr. Otto J. Brendel, *Symbolism of the Sphere*, E.J. Brill, Leiden, 1977, p. 53.

[74] Platone, *Timeo*, 36c. Cumont identifica erroneamente i due cerchi nella fig. 21 come quelli dello zodiaco e della *Via Lattea* (*Textes*, vol. 1, p. 89 e nota 5). Il passaggio dal *Timeo* di Platone, in cui si descrivono i due cerchi celesti formanti una croce, ha un senso solo se assumiamo che i due cerchi siano quelli dello zodiaco e dell'*equatore celeste*; cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, pp. 72-93. È ragionevole concludere che l'antica rappresentazione *visiva* dello stesso motivo rappresenti lo stesso fenomeno. Cfr. anche O.J. Brendel, *Symbolism*, p. 53.

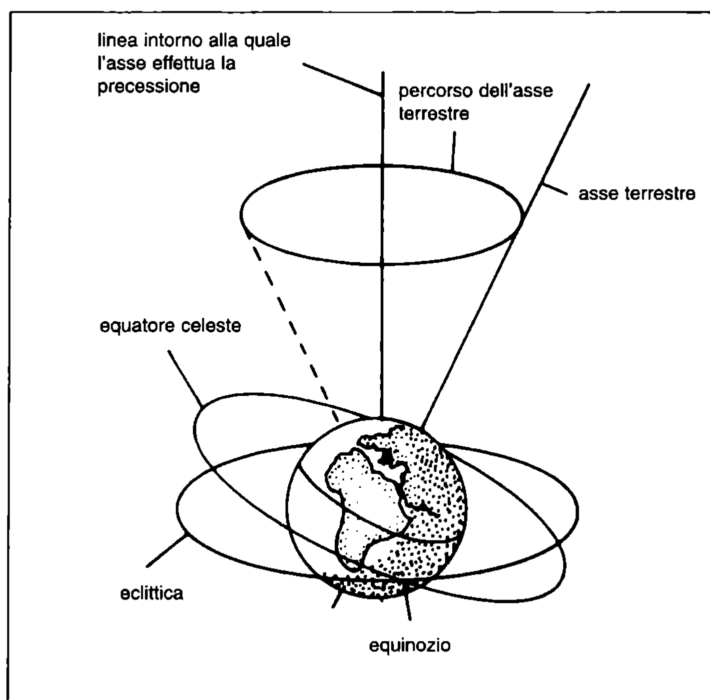


Fig. 22 La precessione degli equinozi.

precessione degli equinozi. Tale movimento è dato da un'oscillazione nella rotazione della Terra sul suo asse, che dà per risultato un lento e progressivo cambiamento nell'orientamento di essa nello spazio (v. fig. 22). Perciò, ad esempio, il Polo Nord terrestre non punta sempre verso la stessa stella. Sebbene ora punti in direzione della Stella Polare, qualche migliaio di anni or sono una diversa stella segnava il polo, e tra qualche migliaio di anni il polo punterà ancora verso un'altra stella. Naturalmente, se l'orientamento del polo è in cambiamento, lo è anche l'orientamento dell'equatore terrestre, che è definito da quel cerchio immaginario che passa sulla superficie della Terra ad una distanza equidistante dai due poli. Il risultato di questo cambiamento nell'orientamento dell'equatore terrestre è, di conseguenza, un corrispondente spostamento nella posizione dell'equatore celeste. Tale cambiamento nella posizione dell'equatore celeste è per lo più descritto nei termini del suo effetto sulla posizione degli equinozi (i punti dove l'equatore incrocia lo zodiaco). Il fenomeno è perciò noto come la precessione degli equinozi.

In parole povere, dunque, la precessione degli equinozi causa un lento movimento a ritroso dei punti equinoziali lungo lo zodiaco, che impiegano

2.160 anni ad attraversare ogni costellazione, e coprono l'intero zodiaco in 12 volte 2.160, cioè in 25.920 anni. Perciò, al momento attuale l'equinozio di primavera ha luogo quando il sole si trova nella costellazione dei Pesci, ma tra qualche centinaio d'anni l'equinozio sarà nell'Acquario (quando sorgerà la cosiddetta "Età dell'Acquario"). E, punto da notare, nel periodo greco-romano l'equinozio di primavera era nella costellazione dell'Ariete, mentre l'equinozio d'autunno era nella Bilancia. Ecco perché, dovremmo ricordarlo, la teoria di Speidel sull'equatore celeste è problematica, in quanto il simbolismo della tauroctonia include chiaramente Toro e Scorpione e non Ariete e Bilancia, che, essendo le costellazioni equinoziali nel periodo greco-romano, avrebbero dovuto essere mostrate in ogni rappresentazione dell'equatore celeste dell'epoca. Tuttavia, il fenomeno della precessione degli equinozi potrebbe anche fornirci una possibile soluzione al problema dell'inaspettata presenza di Toro e Scorpione nella tauroctonia al posto di Ariete e Bilancia. Poiché, sebbene gli equinozi fossero, nel periodo greco-romano, in Ariete e Bilancia, la loro posizione immediatamente precedente era in Toro e Scorpione, una situazione che durò dal 4000 al 2000 a.C. circa. L'ipotesi che vorrei presentare qui è che la tauroctonia rappresenti davvero l'equatore celeste, ma che lo rappresenti *così come esso era quando gli equinozi si trovavano in Toro e Scorpione*, piuttosto che in Ariete e Bilancia.

Naturalmente, per avanzare una tale affermazione è necessario che fornisca una spiegazione su come un movimento religioso, al tempo dell'Impero romano, fosse al corrente e facesse riferimento alla posizione dell'equatore celeste com'era parecchie migliaia di anni prima. Darò tale spiegazione tra breve. Per il momento, comunque, concentriamoci sulla questione preliminare, se cioè l'immagine dell'equatore celeste con gli equinozi in Toro e Scorpione coincida davvero con il simbolismo della tauroctonia.

La fig. 23 mostra l'equatore celeste con l'equinozio di primavera nel Toro.[75] Possiamo qui vedere che, partendo dal Toro e spostandoci verso

[75] L'esatta posizione dell'equatore celeste nella fig. 23 è tale che l'equinozio di primavera (il punto in cui l'equatore incrocia lo zodiaco) sia alla longitudine di Aldebaran, la *lucida* (la stella più luminosa) del Toro. Per combinazione, quando l'equinozio di primavera è alla longitudine di Aldebaran, l'equinozio d'autunno è alla longitudine di Antares, la *lucida* dello Scorpione, poiché Aldebaran e Antares si trovano separate da quasi esattamente 180 gradi di longitudine. Inoltre, in questa posizione l'equatore celeste passa entro un grado o due dalle *lucidae* di tutte le altre costellazioni raffigurate nella tauroctonia: Procione (alpha Canis Minoris), Alphard (alpha Hydrae), Alkes (alpha Crateris) e Al Chiba (alpha Corvi); e anche entro un grado o due dalle Pleiadi, il famoso ammasso stellare nel Toro. Forse, queste coincidenze astronomiche piuttosto singolari furono notate dai mitraisti.

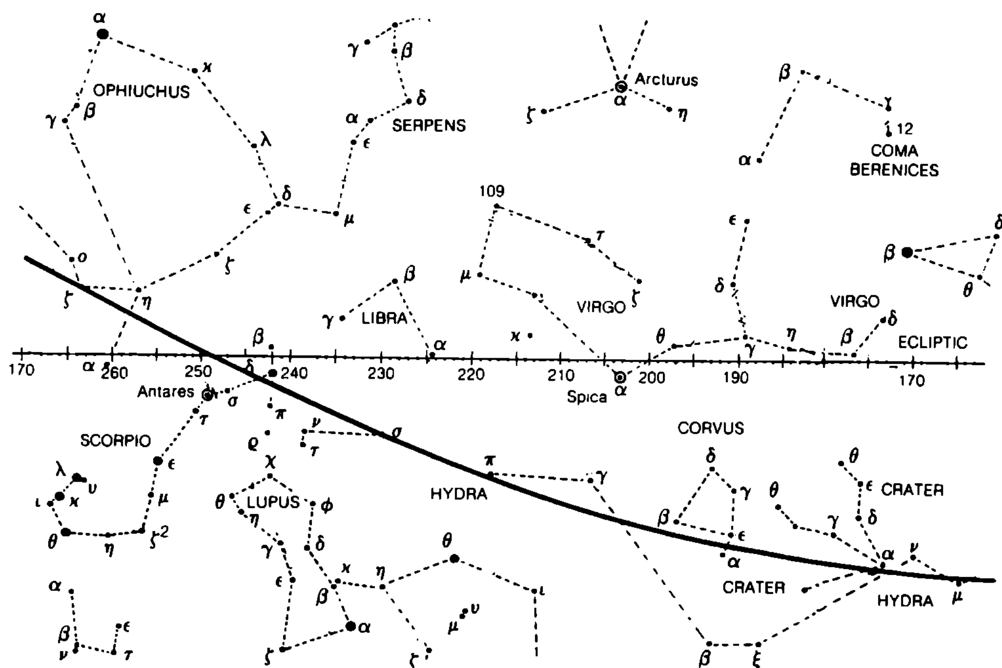
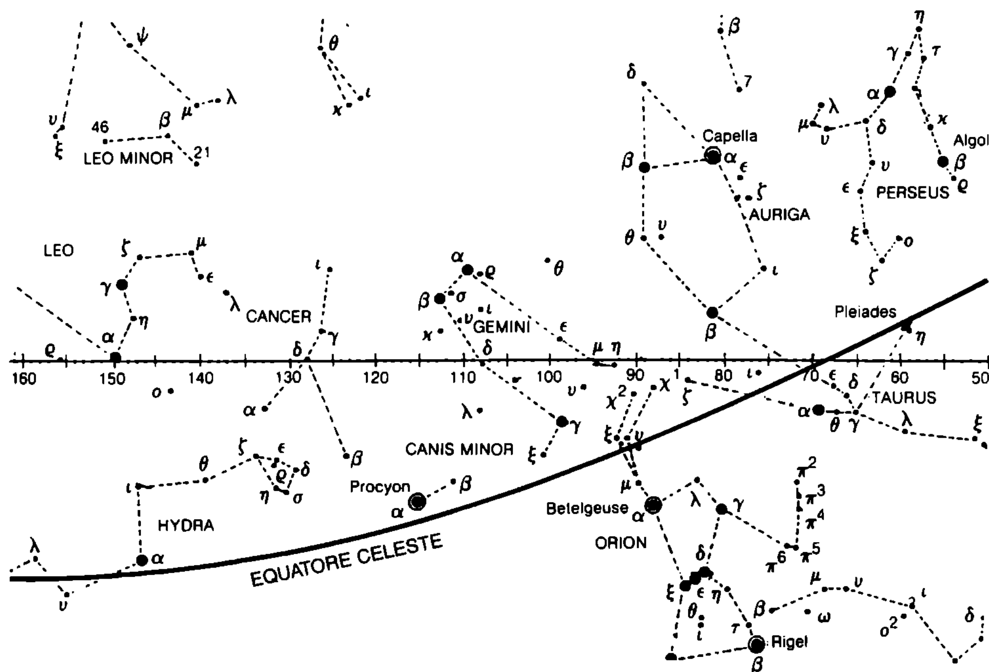


Fig. 23 L'equatore celeste con l'equinozio di primavera in Toro (sono mostrate solo le costellazioni note nell'antichità).

ovest, l'equatore attraversa le seguenti, e solo le seguenti,[76] costellazioni sopra o sotto l'eclittica:

Toro (il toro)
Cane Minore (il cane)
Idra (il serpente)
Coppa (la coppa)
Corvo (il corvo)
Scorpione (lo scorpione)

[76] Oltre alle costellazioni qui elencate, l'equatore celeste con l'equinozio di primavera nel Toro attraversa il bastone da pastore che la figura rappresentante la costellazione di Orione spesso regge nella mano destra. Tuttavia, le stelle che formano il bastone tenuto da Orione furono un'aggiunta, tarda e non universalmente accettata, alla figura principale (per una panoramica sulle antiche raffigurazioni di Orione, cfr. Georg Thiele, *Antike Himmelsbilder*, Weidmann, Berlin, 1898, indice n. 1, v. alla voce Orione). Ad esempio, Arato, la cui descrizione dei cieli, come vedremo oltre,



godeva in Cilicia di una speciale autorità, non include queste stelle nella costellazione di Orione: egli dice che, al sorgere dello Scorpione, tutte le stelle di Orione sono tramontate (*Phaenomena*, 635, 645, 675), il che, come Ipparco sottolinea nel suo commento ad Arato, è impossibile se si include il bastone come parte integrante della costellazione (Ipparco, 1,7,15). E Ovidio, per fare un altro esempio, descrive la figura della costellazione di Orione con la spada estratta, il che sarebbe naturalmente impossibile se Orione avesse un bastone nella mano destra (*Metamorfosi*, in 8,206). D'importanza forse ancora maggiore, comunque, è il fatto che nel periodo greco-romano, quando l'equinozio di primavera cadeva in Ariete, l'equatore celeste, come Michael Speidel ha sottolineato, passava direttamente per il centro del corpo di Orione, facendo di Orione la più spettacolare delle costellazioni e la più evidente tra quelle equatoriali dell'epoca. Proprio per tale ragione chiunque peraltro voglia ricostruire la posizione dell'equatore così com'era nel periodo *precedente* all'epoca greco-romana, quando l'equinozio di primavera cadeva nel Toro, rimarrebbe colpito dal fatto che l'equatore non attraversava più il corpo di Orione. Così, il sorprendente movimento progressivo dell'equatore fuori dal corpo di Orione, man mano che ci spostiamo indietro nel tempo, spiegherebbe perché i mitraisti non inclusero Orione nella loro raffigurazione dell'equatore celeste Toro-equinoziale, anche se l'equatore Toro-equinoziale era a volte considerato il bastone tenuto in mano dalla figura.

Com'è facile vedere, queste sono precisamente le costellazioni che trovano un parallelo nella tauroctonia, con l'eccezione del Leone, che manca. Tuttavia, il Leone si adatta perfettamente alla nostra ipotesi che la tauroctonia rappresenti la situazione astronomica che esisteva quando l'equinozio di primavera era in Toro. Perché, anche se l'equatore celeste non attraversava il Leone quando l'equinozio di primavera era in Toro, il Leone *era*, in quel periodo, la costellazione in cui cadeva il *solstizio d'estate*, che così come gli equinozi viene spostato dalla precessione della Terra. I solstizi sono, naturalmente, legati inestricabilmente con gli equinozi, poiché solstizi ed equinozi, presi insieme, dividono l'anno nelle quattro stagioni. È perciò facile vedere come la costellazione del Leone (la posizione del solstizio d'estate quando l'equinozio di primavera era in Toro) possa essere stata incorporata nella tauroctonia.

In questo contesto, è interessante notare che i simboli del leone e della coppa nel mitraismo sembrano formare una coppia. Non sono presenti in ogni tauroctonia (in effetti sono limitati alle rappresentazioni provenienti dalla regione reno-danubiana)[77] e sono quasi sempre associati l'uno con l'altro: di solito, uno di essi appare solo se è presente anche l'altro. È dunque degna di considerazione la possibilità che il simbolo della coppa non rappresenti la costellazione della Coppa, ma piuttosto quella dell'Acquario, il portatore d'acqua, la posizione del *solstizio d'inverno* quando l'equinozio di primavera era in Toro. In questo caso, il leone e la coppa rappresenterebbero i due solstizi di Leone e Acquario in parallelo con gli equinozi di Toro e Scorpione.

Naturalmente, se la tazza (e non la Coppa) rappresenta l'Acquario, dovremmo spiegare l'assenza nella tauroctonia del simbolo della Coppa, un'importante costellazione equatoriale. Qui la spiegazione più verosimile potrebbe essere che la raffigurazione originaria della tauroctonia (sprovvista cioè delle figure del leone e della coppa, le quali, essendo limitate ad una particolare regione, devono essere aggiunte secondarie alla composizione originaria) sia consistita, come tutte le tauroctonie all'infuori della regione renodanubiana, solo di toro, scorpione, cane, serpente e corvo, cioè delle figure di *animali*. Perciò è possibile che i creatori della tauroctonia decisero di non inserire la Coppa nell'immagine, in modo da presentare una raffigurazione che, consistendo completamente di figure animali, possedesse una sua integrità e unità di composizione. Si noti che ciò avrebbe anche avuto il vantaggio aggiuntivo di rendere più facile camuffare il vero significato astrale dell'immagine, dal momento che al non iniziato o al neofito la tauroctonia

[77] M. Speidel, *Mithras-Orion*, p. 10, n. 11.

avrebbe ispirato immediatamente pensieri collegati alla relazione tra i vari animali, distogliendo così l'attenzione dalla possibilità di altre interpretazioni. Col tempo, i simboli del leone e della coppa vennero aggiunti in Germania e in Dacia, e l'originale intenzione dovette andare dimenticata, cosicché la coppa (simbolo dell'Acquario) venne aggiunta senza rendersi conto che questo disturbava l'originale motivo completamente zoomorfo.

In ogni caso, se, come ipotizzo, la tauroctonia rappresenta la situazione astronomica così com'era durante l'epoca in cui l'equinozio di primavera era in Toro, il fatto che il solstizio d'estate fosse in Leone durante quell'epoca fornisce una spiegazione persuasiva all'occasionale presenza della figura di un leone nella tauroctonia.

Ma torniamo ora al nostro elenco di costellazioni presenti sull'equatore celeste quando l'equinozio di primavera era nel Toro. Si noti che la nostra lista include solo quelle costellazioni equatoriali collocate sopra o sotto l'eclittica. Come abbiamo osservato, questo gruppo di costellazioni ha un perfetto parallelismo con le figure della tauroctonia (ad eccezione del leone). Tuttavia, questo fatto solleva anche una questione importante: perché le costellazioni equatoriali posizionate *al di sopra* dell'eclittica non erano ugualmente incluse tra le figure della tauroctonia? Ci porremo questa domanda tra breve. Prima di farlo, però, c'è un solo altro simbolo che richiede di essere chiarito: cioè le spighe di grano che spesso germogliano dalla coda del toro.

Come si ricorderà, Beck, Insler e Speidel affermavano tutti che le spighe di grano rappresentino la stella Spica, la *lucida* (la stella più luminosa) della costellazione della Vergine. Però Spica non si trovava vicino l'equatore celeste quando l'equinozio di primavera era nel Toro. Quindi, perché la mia teoria si dimostri corretta, devo fornire un'altra spiegazione astrale per la presenza delle spighe nella tauroctonia. Fortunatamente, non è una cosa difficile. In primo luogo, si noti come la stella Spica sia comunemente considerata la rappresentazione di una singola spiga di grano (il nome *Spica* è infatti al singolare), mentre il grano sulla punta della coda del toro consiste quasi sempre di molteplici spighe. Inoltre, se le spighe rappresentavano Spica, ciò non sarebbe stato in armonia con il resto del simbolismo astronomico della tauroctonia, le cui figure sono sempre rappresentazioni di costellazioni intere, e non di stelle isolate. Cosa più importante, però, è che le spighe sono chiaramente rappresentate come parti del toro, un fatto reso ancor più evidente dall'esistenza di una tauroctonia in cui le spighe di grano spuntano non dalla coda del toro, ma dal punto in cui il pugnale di Mithras penetra nel collo dell'animale (v. fig. 24). (È interessante che R.L. Gordon abbia convincentemente avanzato l'ipotesi che questa sia una delle più antiche immagini dell'uccisione del



Fig. 24 Spighe di grano che fuoriescono dalla ferita del toro (CIMRM 593). La testa e la porzione superiore del corpo di Mithras sono restauri moderni inesatti. Mithras dovrebbe distogliere lo sguardo dal toro.

toro pervenute fino a noi).[78] Ha quindi un senso presumere che le spighe siano intese a rappresentare una proprietà del toro, piuttosto che un elemento astronomico separato come la stella Spica. Ora, come abbiamo visto (e come dimostrerò tra breve in maggior dettaglio), l'intero simbolismo della tauroctonia sembra convergere nel sostenere che l'equinozio di primavera debba situarsi nel Toro. Ma l'equinozio di primavera è importante proprio perché segna l'inizio della rigenerazione annuale della vegetazione e dell'agricoltura. Perciò, se il toro rappresenta l'equinozio di primavera, non dovrebbe sorprenderci di trovarlo associato ad un simbolo della fertilità agricola, come il germogliare delle spighe di grano. Si noti che fasci di grano *tagliato* erano comunemente usati nell'antichità come simboli del raccolto in riferimento alle stagioni dell'estate e dell'autunno. Nella tauroctonia mitraica, però, il grano viene mostrato mentre cresce, o addirittura appena germogliato, e che sembra dunque connotare un generale senso di fertilità in armonia con l'idea di primavera, intesa come periodo di rinascita della vita vege-

[78] R.L. Gordon, "The Date and Significance of CIMRM 593", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2 (1978), pp. 148-74.

tale e dell'agricoltura. Interpreterei dunque le spighe che spuntano dal toro come simboli della relazione tra il toro e l'equinozio di primavera.

La mia tesi, perciò, è che nella tauroctonia le figure del toro, del cane, del serpente, della coppa, del corvo e dello scorpione rappresentino le costellazioni che si trovano sull'equatore celeste, sopra o sotto l'eclittica, quando l'equinozio di primavera era nel Toro. Inoltre, il leone rappresenta il solstizio d'estate, che in quel periodo era nel Leone (perciò la coppa potrebbe effettivamente rappresentare l'Acquario, il portatore di acqua, piuttosto che la costellazione equatoriale della Coppa), e le spighe che crescono dal toro rappresentano la relazione tra il toro e l'equinozio di primavera.

Naturalmente, questa proposta può essere accettata soltanto se posso fornire qualche spiegazione su come e perché i mitraisti presero ad attribuire importanza all'immagine dell'equatore celeste così com'era posizionato parecchie migliaia di anni prima. Tornerò su tale questione tra poco. Ma prima c'è qualche altro punto che esige un chiarimento. La questione più importante è quella relativa a come la figura di Mithras stesso sia collegata con l'equatore celeste. Perché, se tutte le altre figure presenti nella tauroctonia sono in un certo modo associate con il Toro e l'equatore celeste, allora c'è ragione di credere che anche Mithras debba avere qualche relazione con esso.

Mithras e l'equatore celeste

Finora, in questo capitolo, mi sono occupato solo delle figure presenti nella tauroctonia diverse da Mithras. Queste figure (ad eccezione del leone) hanno tutte dei paralleli con costellazioni che l'equatore celeste attraversava sopra o sotto l'eclittica quando l'equinozio di primavera era nel Toro. Tuttavia, l'equatore celeste passava anche *al di sopra* dell'eclittica, ed è qui che scopriamo l'importanza dell'equatore celeste per Mithras stesso. Perché, proprio al di sopra della costellazione del Toro, l'equatore celeste quando l'equinozio cadeva in Toro (Toro-equinoziale) attraversava una costellazione che, come abbiamo già dimostrato, era strettamente connessa con la figura di Mithras: la costellazione di Perseo.

Si potrebbe qui notare che la maggioranza delle mappe stellari, sia antiche che moderne, ritraggono Perseo in modo tale che l'equatore Toro-equinoziale passi al di sotto di Perseo; ad esempio, la fig. 25 mostra la costellazione di Perseo in relazione all'equatore celeste Toro-equinoziale così come lo abbiamo individuato nella fig. 23. Tuttavia, c'è una prova concreta che, nel mondo greco-romano, si riteneva che Perseo si estendesse verso sud fino all'ammasso stellare delle Pleiadi, situato nella spalla del Toro, nel cui caso l'equatore Toro-equinoziale chiaramente lo attraverserebbe. La prova cui mi



Fig. 25 La costellazione di Perseo in relazione all'equatore Toro-equinoziale e la localizzazione delle Pleiadi sulla spalla del toro.

riferisco è contenuta nei *Phaenomena* di Arato, che, attenendosi alla mappa stellare stabilita dal suo predecessore Eudosso, un contemporaneo di Platone,[79] afferma che le Pleiadi sono situate vicino al ginocchio sinistro di Perseo (*Phaenomena*, 254). In tal caso, la gamba di Perseo dovrebbe abbassarsi proprio sul Toro, un fatto che, casualmente, rafforza la similitudine visiva tra Perseo e Mithras. Infatti, la posizione delle Pleiadi nel Toro coincide con il punto in cui, nella tauroctonia mitraica, il pugnale di Mithras affonda nella spalla del toro (v. fig. 25). È solo una coincidenza che il ginocchio sinistro di Mithras sia sempre mostrato diretto esageratamente proprio verso questo punto, come se illustrasse la descrizione di Arato?

I *Phaenomena* di Arato forniscono il quadro del cielo più largamente noto nel mondo greco-romano dai tempi della sua composizione, intorno al 277 a.C., sino alla fine dell'antichità. Ciò nonostante, è necessaria una certa cau-

[79] Ipparco, *Commentarius in Aratum*, 1,2,1.

tela nell'utilizzare la prova fornitaci da Arato riguardo a Perseo, poiché la sua descrizione è contraddetta da tutte le altre rappresentazioni di Perseo in nostro possesso. Ipparco, ad esempio, critica fortemente la descrizione di Perseo data da Arato, sostenendo che "il ginocchio sinistro di Perseo è molto lontano dalle Pleiadi" (*Commentarius in Aratum*, 1,6,12), e sia il globo farnese sia la placca di Salisburgo sostengono la tesi di Ipparco piuttosto che quella di Arato.[80]

Per fortuna, però, abbiamo eccellenti motivi per pensare che c'è un punto in particolare in cui la descrizione di Perseo fatta da Arato sembrerebbe particolarmente autorevole: la Cilicia e la sua capitale Tarso. Poiché la città nativa di Arato era Soli, un centro importante della Cilicia distante appena 30 chilometri da Tarso. Come scrive John Lamb nel suo commento ai *Phaenomena*: "Soli, la città nativa di Arato, non era molto distante da Tarso... Un biografo afferma infatti che Arato era nativo di Tarso, e che veniva occasionalmente detto 'tarsense'; ma l'opinione più probabile è che egli fosse nato a Soli, ed è comunemente detto 'solense'".[81] Arato era così famoso in Cilicia che a Soli, sua città, fu ritratta la sua effigie sulle monete, e venne eretto un monumento in suo onore.[82]

È probabile, dunque, che il prestigio di Arato nella sua Cilicia inducesse a far accettare la descrizione che fece della costellazione di Perseo come autorevole, anche se altrove essa venne respinta. Questo è particolarmente vero considerando che, come abbiamo visto, l'eroe Perseo era oggetto di venerazione religiosa in Cilicia, cosicché la forma della costellazione che rappresentava questo eroe non fu presumibilmente oggetto di un interesse solo passeggero. Infatti, possiamo immaginare come la descrizione della costellazione di Perseo fatta da Arato fosse particolarmente attraente per coloro che adoravano Perseo, dal momento che Arato ingrandisce la costellazione, e quindi la sua importanza, più di quanto venga fatto altrove.

Perciò, anche se non disponiamo di alcuna prova positiva in proposito, è verosimile che l'equatore celeste Toro-equinoziale attraversasse la costella-

[80] Per una fotografia del globo farnese (I o II secolo d.C.), che mostra la costellazione di Perseo, vedi G. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, tav. 4; per la piastra di Salisburgo, vedi A. Rehm e E. Weiss, "Zur Salzburger Bronzescheibe", p. 39.

[81] John Lamb, *The Phenomena and Diosemia of Aratus*, John W. Parker, London, 1848, p. 1.

[82] Arato, *The Phaenomena of Aratus*, trad. G.R. Mair, Cambridge, Harvard University Press, 1955, p. 189 [tr. it.: *I fenomeni e i pronostici*, Arktos, Carmagnola, 1984].

zione di Perseo, così come s'immaginava in Cilicia al tempo delle origini del mitraismo.

Se è così, è interessante allora notare che l'ovvia importanza di Mithras rispetto alle altre figure della tauroctonia corrisponde esattamente al fatto che la costellazione di Perseo è *al di sopra* dell'eclittica, mentre tutte le altre costellazioni riflesse nella tauroctonia sono sull'eclittica o al di sotto. Questo parallelismo suggerisce che un elemento nel significato ultimo della tauroctonia sia un qualche tipo di polarità o tensione tra le regioni al di sopra e quelle al di sotto dell'eclittica. Tornerò su questo punto più avanti.

Inoltre, se l'equatore celeste Toro-equinoziale attraversa Perseo, abbiamo qui una semplice spiegazione al passo di *L'antro delle ninfe* del neoplatonico Porfirio (III secolo d.C.), in cui egli avanza un'interpretazione astronomica dell'iconografia mitraica.[83] Secondo Porfirio: "Come creatore e signore della genesi, Mithras è posto nella regione dell'equatore celeste".[84] Chiaramente, l'affermazione di Porfirio è in sorprendente sintonia con la nostra interpretazione della tauroctonia. È il caso però di notare che poche righe prima Porfirio afferma esplicitamente che i punti equinoziali sono in Ariete e in Bilancia, e non in Toro e Scorpione, come richiede la nostra interpretazione. Tuttavia, questo potrebbe essere il risultato di una certa superficialità nella sua conoscenza degli insegnamenti mitraici. Ciò spiegherebbe l'apparente confusione che risulta nelle righe seguenti, quando cerca di descrivere la posizione di Mithras: "Essi assegnano a Mithras la regione equinoziale, ritenendola la sede più appropriata. E per questo motivo egli porta la spada di Ariete, il segno di Marte; egli inoltre cavalca un toro, essendo il Toro assegnato a Venere".[85] Come riporta questo testo, sembra che Porfirio stia cercando di trovare qualche nesso tra gli equinozi e il simbolismo della tauroctonia. Naturalmente, al suo tempo l'equinozio di primavera cadeva in Arie-

[83] Per ulteriori recenti interpretazioni di questo importante testo, vedi R.L. Gordon, "The Secred Geography of a Mithraeum: The Example of Sette Sfere", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 2 (1976), pp. 119-65; e Roger Beck, "The Seat of Mithra at the Equinoxes", in *Journal of Mithraic Studies* 1, n. 1 (1976), pp. 95-98. Turcan (*Mithras Platonicus*, pp. 62-89) afferma che l'interpretazione astronomica di Porfirio del mitraismo non contiene quasi alcun elemento autentico di dottrina mitraica, ma sia piuttosto un insegnamento cosmologico medioplatonico o neoplatonico, insegnamento che Porfirio attribuisce al simbolismo mitraico. Naturalmente, se la mia teoria è corretta e le dottrine centrali del mitraismo *sono* di natura astronomica, ciò aumenterebbe la possibilità che Porfirio ci stia tramandando un'autentica ideologia mitraica.

[84] Porfirio *De Antro Nympharum*, 24 (Porphyry, *Cave of the Nymphs*, p. 25).

[85] *Ibidem.*

te, e così Porfirio presenta una tesi molto stiracchiata per spiegare l'indiretta presenza di Ariete nella tauroctonia: Mithras porta una spada, la spada è il simbolo di Marte, e il pianeta Marte regge il segno zodiacale dell'Ariete. Inoltre Porfirio sembra confondersi quando mette in relazione Mithras con il Toro in aggiunta all'Ariete, poiché ci aspetteremmo che egli si riferisca non al Toro, ma alla Bilancia, l'altra costellazione equinoziale (insieme all'Ariete) del suo tempo. Tuttavia, possiamo comprendere abbastanza agevolmente il testo di Porfirio se solo presumiamo che le sue fonti gli trasmisero una spiegazione della dottrina segreta mitraica piuttosto vaga e confusa, che includeva l'importanza dell'equatore celeste e degli equinozi. Ma oltre a ciò, Porfirio (evidentemente senza alcuna conoscenza del fenomeno della precessione degli equinozi) dovette vedersela da solo nel cercare di ricostruire il modo in cui l'equatore celeste e gli equinozi avessero una implicazione nel simbolismo della tauroctonia, in cui i segni degli equinozi correnti (Ariete e Bilancia) erano stranamente assenti, e un toro era invece stranamente presente. Il risultato della confusione di Porfirio in tale situazione non poteva che essere un testo confuso o, quanto meno, ambiguo: proprio quel che abbiamo.

Comunque, nonostante la sua evidente confusione, ci sono due cose su cui Porfirio sembra avere le idee perfettamente chiare: l'importanza nel mitraismo degli equinozi e dell'equatore celeste. E questo, naturalmente, fornisce un valido supporto alla teoria che sto proponendo.

Dal momento che stiamo parlando di Porfirio, dovrei citare un'altra caratteristica significativa della costellazione di Perseo, che potrebbe aver giocato un ruolo nell'astronomia mitraica. In *L'antro delle ninfe* (*De Antro Nympharum*), egli avanza una spiegazione astronomica riguardo al processo d'incarnazione delle anime sulla terra. Secondo Porfirio (e le sue fonti, che per sua ammissione sarebbero Numenio e Cronio, due filosofi medioplatonici), le anime che stanno per incarnarsi, un processo che chiama *genesi*, discendono dal cielo attraverso un varco situato nel punto più a nord dello zodiaco, la costellazione del Cancro, mentre le anime che, al momento della morte, stanno per lasciare la terra, ascendono al regno divino attraverso un altro varco posto nel punto più a sud dello zodiaco, la costellazione del Capricorno (*De Antro Nympharum*, 22-28). È nel corso della sua descrizione della celeste discesa e dell'ascesa delle anime nella genesi e dalla genesi, che Porfirio fa quelle osservazioni su Mithras di cui ho discusso poc'anzi.

Ora, nella sua disamina del significato astronomico di Mithras che ho citato prima, Porfirio gli dà il titolo di "signore della genesi", titolo che presumibilmente significa che Mithras presiede al controllo del processo dell'ascesa e discesa celesti. È perciò interessante che Porfirio prosegua poi spiegando come i varchi di Cancro e Capricorno siano collegati anche con la Via Lattea: Omero, dice Porfirio,

parla in qualche luogo dei "varchi del Sole", riferendosi a Cancro e Capricorno. Poiché il sole avanza verso queste regioni, discendendo dal nord verso sud e da lì ascendendo verso nord. Capricorno e Cancro sono prossimi alla Via Lattea, essendo situati nei suoi punti estremi (Cancro al nord e Capricorno al sud). "La terra dei sogni", secondo Pitagora, si compone di anime, raggruppate nella Via Lattea; e la Via Lattea è così chiamata dal latte con cui queste anime vengono nutrite quando sono cadute nella genesi.[86]

Ciò che è per noi interessante ora è il riferimento di Porfirio all'importanza della Via Lattea nel contesto della sua discussione sul simbolismo mitraico dell'ascesa e discesa astrale: il punto è che la Via Lattea attraversa direttamente la costellazione di Perseo. Il collegamento di Perseo con la Via Lattea era ben noto nell'antichità: ad esempio, Arato si riferisce a Perseo come il "ricoperto di polvere", confidando nel fatto che il lettore capisca il suo riferimento al passaggio della Via Lattea attraverso la costellazione (*Phaenomena*, 253). Infatti, la relazione tra Perseo e la Via Lattea pare che sia stata considerata come mitologicamente significativa sin dal V secolo a.C., poiché Pindaro sembra alludervi nella decima *Ode Delfica*.[87] Perciò, data l'affermazione di Porfirio sulla Via Lattea in relazione alle teorie dell'ascesa e della discesa dell'anima, potrebbe darsi che la posizione di Perseo nella Via Lattea fosse correlata dai mitraisti con il concetto, platonico e neopitagorico, della Via Lattea come la via percorsa dalle anime nella, e dalla, genesi. Troviamo tale concezione pienamente sviluppata già con Eraclide di Ponto (IV secolo a.C.), concezione che venne poi ripresa nei primi circoli neopitagorici, come si evince dal *Somnium Scipionis* di Cicerone (3,6).[88] Se, come afferma Porfirio, la Via Lattea era considerata la via percorsa dalle anime nella e dalla genesi, il fatto che la costellazione di Perseo si trovi sulla Via Lattea potrebbe aiutarci a comprendere perché Porfirio si riferisca a Mithras come al "signore della genesi".

Prima di concludere questo capitolo e passare a dare una spiegazione di come i mitraisti giunsero a conoscere e ad attribuire importanza alla posizione dell'equatore celeste così com'era quando l'equinozio di primavera cade-

[86] *Ibidem*, pp. 27-29.

[87] A.B. Cook, *Zeus*, Biblo and Tannen, New York, 1965, vol. 2, parte 1, p. 463.

[88] [Tr. it.:*Il sogno di Scipione*, Marsilio, Venezia, 1998. Vedi Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, pp. 366-68; per le teorie di Eraclito sulla Via Lattea, vedi H.B. Gottschalk, *Heraklides of Pontus*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 100-105; per le teorie di Cicerone sulla Via Lattea, vedi Pierre Boyancé, *Étude sur le Songe de Scipion*, E. de Boccard, Paris, 1936, pp. 133-37.

va nel Toro, c'è ancora un collegamento che andrebbe discusso tra l'iconografia mitraica e l'equatore celeste con equinozio in Toro.

I portatori di fiaccole e gli equinozi

Finora non ho detto nulla sui portatori di fiaccole che quasi sempre accompagnano Mithras nella tauroctonia (v. figg. 3, 5 e 6). Tuttavia, ora che abbiamo raggiunto qualche conoscenza dell'astronomia tauroctona, posso dare una spiegazione semplicissima del simbolismo di queste figure.

I portatori di fiaccole, i cui nomi (noti da iscrizioni dedicatorie) sono Cautes e Cautopates, sono in sostanza ritratti come dei Mithras in scala ridotta, con gli stessi abiti, specialmente il copricapo frigio, che Mithras indossa. Ognuno di loro porta una fiaccola, ma la porta in modo differente: Cautes in genere la tiene puntata verso l'alto, mentre Cautopates verso il basso. (Nella fig. 3 il portatore di fiaccola sulla sinistra è un restauro moderno sbagliato, poiché la sua fiaccola dovrebbe puntare verso l'alto). Inoltre, i portatori di fiaccola hanno di solito le gambe incrociate, dando un senso di rilassamento o riposo. Al di là di questi tratti fisici, ai portatori di fiaccola sono spesso associati vari attributi secondari, ed è qui che troviamo un indizio del loro vero significato. Il fatto che i portatori di fiaccola siano associati con i simboli di una testa di toro e di uno scorpione suggerirebbe le costellazioni del Toro e dello Scorpione (v. fig. 26). Come dice Roger Beck, "abbiamo un





Fig. 26 I dadofori che portano uno scorpione e una testa di toro (CIMRM 2120 e 2122).

buon numero di monumenti in cui i portatori di fiaccola presentano, o hanno vicino a loro, gli attributi sussidiari di una testa di toro e uno scorpione. La testa di toro è di solito associata a Cautes, e lo scorpione a Cautopates. Messe così a confronto, le creature simboleggiano senza dubbio gli opposti segni zodiacali di Toro e Scorpione".[89]

Ora, come abbiamo visto, la tauroctonia sembra rappresentare la situazione astronomica che si otteneva quando gli equinozi erano in Toro e Scorpione. Perciò il fatto che i portatori di fiaccola siano collegati con Toro e Scorpione suggerisce una risposta semplicissima al problema del loro stesso significato: essi simboleggiano gli equinozi. Cautes, con la sua fiaccola puntata verso l'alto, rappresenta l'equinozio di primavera, quando il sole si alza sopra l'equatore e la forza della vita inizia ad aumentare. Dunque, egli è associato con la costellazione del Toro, che era il luogo dell'equinozio di primavera nel tempo indicato dal simbolismo astronomico della tauroctonia. Cautopates, con la sua fiaccola puntata verso il basso, rappresenta l'equinozio d'autunno, quando il sole scende sotto l'equatore e la forza della vita inizia a diminuire. Perciò egli è associato con la costellazione dello Scorpione, che era il luogo dell'equinozio d'autunno nel tempo indicato dalla tauroctonia.

Un ulteriore sostegno a questa tesi è fornito da CIMRM 335 (v. fig. 27). Qui sullo sfondo vediamo due alberi alle spalle del toro. L'albero sulla destra ha la fiaccola alzata e la testa di toro, elementi tipici di Cautes; e l'albero sulla sinistra ha la fiaccola abbassata e lo scorpione, elementi tipici di Cautopates. La cosa interessante qui è che questi due alberi sembrano rappresentare la primavera e l'autunno. Perciò, come dice Beck, "l'albero su cui sono poste la testa del toro e la fiaccola alzata è rappresentato con le foglie (primavera), mentre l'albero dietro lo scorpione e la fiaccola abbassata è rappresentato con i frutti (autunno)".[90] Nel simbolismo di questo monumento, perciò, Cautes è in relazione alla stagione della primavera, e Cautopates a quella dell'autunno. Chiaramente, ciò fornisce un forte sostegno al nostro suggerimento che Cautes rappresenti l'equinozio di primavera e Cautopates l'equinozio d'autunno.

Sulla base della mia teoria, dunque, il simbolismo dei portatori di fiaccola risulta subito intelligibile. E questo, naturalmente, fornisce una conferma significativa alla mia spiegazione del significato della tauroctonia come un tutto organico. Torneremo sull'argomento dei portatori di fiaccola più avan-

[89] Roger Beck, "Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 1 (1977), p. 3.

[90] *Ibidem*.



Fig. 27 Tauroctonia con due alberi sullo sfondo dietro al toro. L'albero sulla destra presenta un fitto fogliame (simbolo della primavera), una fiaccola puntata verso l'alto e una testa di toro, mentre sull'albero a sinistra sono visibili dei frutti (simbolo dell'autunno) e ha una fiaccola rivolta verso il basso ed uno scorpione (CIMRM 335).

ti, quando esamineremo un altro insieme di testimonianze a sostegno della nostra interpretazione di queste figure.

Abbiamo ora visto che le costellazioni raffigurate nella tauroctonia sono quelle che si trovano sull'equatore celeste quando l'equinozio di primavera è nel Toro, e che il simbolismo dello stesso Mithras e dei portatori di fiaccola è in armonia con vale soluzione. Tuttavia, questa spiegazione del simbolismo della tauroctonia si basa sulla supposizione che i mitraisti fossero in qualche modo a conoscenza della posizione dell'equatore celeste così com'era parecchie migliaia di anni prima del loro tempo, e che per qualche motivo vi dessero importanza. Dunque, per risultare la mia spiegazione accettabile, devo spiegare come i mitraisti potessero essere a conoscenza di quest'antica configurazione astronomica, e perché le attribuissero un significato speciale. Il capitolo 6 darà una tale spiegazione. Inoltre, ricordiamo che la nostra discussione sull'astronomia della tauroctonia voleva aiutare a dare

una risposta alle domande che ci siamo posti alla fine del capitolo 4 sul significato del collegamento tra Mithras e Perseo, e come tale collegamento possa aver formato la base di un movimento religioso. A queste domande bisogna ancora dare una risposta. Tuttavia, nel corso della discussione, vedremo che la mia spiegazione su come i mitraisti giunsero a dare importanza all'equatore celeste Toro-equinoziale, fornirà anche delle risposte riguardo al vero significato del collegamento tra Mithras e Perseo.

6. *Il significato dell'uccisione del toro*

I filosofi di Tarso

La nostra tesi finora ha dimostrato che vi sono buone prove che Mithras rappresenti la costellazione di Perseo, e che le altre figure della tauroctonia rappresentino le costellazioni che si trovavano sull'equatore celeste quando l'equinozio di primavera era nel Toro. Ma le domande cruciali rimangono ancora insolute. Come fecero i mitraisti a venire a conoscenza e ad attribuire importanza alla posizione dell'equatore celeste così com'era migliaia di anni prima? Qual è il significato della relazione tra Mithras e Perseo? Come poté un sistema simbolico così strano e oscuro divenire il nucleo di un movimento religioso diffuso in tutto l'Impero romano? Nella discussione che segue, offrirò delle risposte a queste domande, dimostrando che la tauroctonia, così come l'ho interpretata, può essere considerata il nucleo di un sistema di credenze religiose coerente e significativo (ed estremamente affascinante) in armonia con quel che sappiamo sugli altri aspetti del mitraismo e sull'ambito religioso e culturale del mondo greco-romano.

Più in particolare, in questo capitolo mostrerò come una determinata scoperta scientifica fatta nel II secolo a.C. potrebbe aver portato alla formazione di quel sistema simbolico astronomico-religioso che abbiamo individuato nella tauroctonia.

Se la nostra analisi della tauroctonia è corretta, e c'è una relazione tra Mithras e Perseo, allora, come abbiamo visto, è verosimile che le origini del mitraismo possono essere ricondotte al culto di Perseo a Tarso, la capitale della provincia della Cilicia dove, secondo Plutarco, il mitraismo ebbe origine. Cominciamo dunque osservando più da vicino il contesto intellettuale e culturale a Tarso al tempo delle origini dei misteri mitraici.

Tarso, più famosa oggi come città di nascita di San Paolo, era già un importante centro dell'impero ittita del II millennio a.C., e l'ininterrotta presenza, nel periodo romano, del culto del dio ittita Sandan in questa città attesta la continuità delle usanze locali durante la successione delle dominazioni straniere. Nel IX secolo a.C. Tarso fu assoggettata agli assiri sotto Shalmaneser III, e nel VI secolo il controllo della città cadde nelle mani dei persiani. Nel 333 Alessandro attraversò Tarso e impedì ai persiani di distruggerla. In seguito Tarso divenne una tipica città ellenistica sotto vari reggenti seleu-

cidi per passare poi nelle mani dei romani, che la fecero capitale della provincia della Cilicia.[91]

Per i nostri scopi attuali, l'aspetto forse più significativo della vita a Tarso nei periodi ellenistico e romano era l'esistenza di un'importante comunità di intellettuali che Sir William Ramsay definì una "Università". Secondo la nostra fonte principale, Strabone (64 a.C.-21 d.C.):

> il popolo di Tarso si era votato con entusiasmo non solo alla filosofia, ma ad ogni campo culturale, tanto da sorpassare Atene, Alessandria e qualsiasi altra città in cui c'erano scuole e lezioni di filosofi. Ma è così differente dalle altre città che lì gli uomini avidi di cultura sono tutti nativi, e gli stranieri non sono inclini a soggiornarvi; né d'altronde questi nativi vi restano, ma completano la loro educazione altrove; e quando l'hanno completata sono contenti di vivere all'estero; e solo pochi tornano a casa... Inoltre, la città di Tarso ha ogni genere di scuola di retorica; e in generale la sua popolazione non è soltanto fiorente, ma anche potente, tanto da tenere alto il nome della città.[92]

Dal resoconto di Strabone appare anche che l'Università di Tarso aveva un'influenza insolitamente forte sulla vita politica della città. Ci dice che durante il regno di Augusto due dei più importanti filosofi (prima Atenodoro e poi Nestore) divennero capi politici della città. Così, afferma Ramsay: "Tarso durante il regno di Augusto è l'unico esempio noto nella storia di uno Stato retto da una Università che agiva seguendo la successione delle sue guide".[93]

La storia di Atenodoro è indicativa, in quanto introduce un tema che sarà di grande importanza per la mia tesi: la preponderanza di stoici tra gli intellettuali di Tarso. Perché Atenodoro (circa 74 a.C.-7 d.C.) era uno degli stoici di maggior rilievo del suo tempo, e fu ad un certo punto il precettore di Augusto. Atenodoro non solo fu uno stoico, ma siamo in grado di rintracciare la derivazione esatta del suo stoicismo, in quanto sembra che fu vicino a Posidonio, il maggior stoico della sua epoca e una delle menti più grandi dell'antichità. Infatti Cicerone lo cita nella lettera che scrive ad Atenodoro, in

[91] Sulla storia di Tarso vedi W. Ramsay, *Cities of St. Paul*, pp. 85-244; Hetty Goldman, *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus*, 3 voll., Princeton University Press, Princeton, 1950, 1956, 1960.

[92] Strabone, *The Geography of Strabo*, trad. Horace Leonard Jones, Harvard University Press, Cambridge, 1929, vol. 6, p. 347 [tr. it.: *Geografia*, Rizzoli BUR, Milano, 1992-1998, 3 voll.]

[93] W. Ramsay, *Cities of St. Paul*, p. 235.

cui chiede a questi di spedirgli il suo commento di un'opera di Posidonio,[94] e Strabone cita due volte i nomi di Posidonio e Atenodoro in associazione.[95]

Le relazioni tra Atenodoro e Augusto ebbero inizio nel 45 a.C., quando i due uomini si trovavano ad Apollonia. Atenodoro accompagnò Augusto a Roma nel 44 a.C., e lì visse molti anni conservando una stretta amicizia con l'imperatore. Intorno al 15 a.C. Atenodoro tornò a Tarso, dove divenne l'esponente intellettuale e politico più illustre della sua città, e conservò tale posizione fino alla morte. La sua conquista maggiore durante questo periodo fu la riforma della costituzione di Tarso, compito affidatogli direttamente da Augusto.[96] Per quanto concerne gli insegnamenti di Atenodoro, i dettagli sono andati persi, ma sembra che egli fosse specializzato in filosofia morale.[97]

Come abbiamo detto, il nostro proposito nel menzionare Atenodoro era quello di introdurre il tema dell'importanza dello stoicismo all'interno dei circoli filosofici di Tarso. Lo stesso Atenodoro naturalmente potrebbe non aver giocato un ruolo nelle origini del mitraismo, in quanto era solo un bambino nel 67 a.C., quando, secondo il resoconto di Plutarco, i riti mitraici erano praticati dai pirati della Cilicia. È tuttavia significativo che per i giovani interessati alla filosofia, che crescevano a Tarso alla metà del I secolo a.C., lo stoicismo si presentava come la scuola filosofica più attraente tra quelle esistenti. E, come vedremo, è particolarmente interessante che l'indirizzo stoico che attirò Atenodoro, e che quindi doveva essere ben noto a Tarso, era quello professato da Posidonio.

Tuttavia l'influenza dello stoicismo a Tarso si estese in realtà ben oltre Atenodoro e la sua cerchia; infatti sembra che la città e le sue immediate vicinanze fossero tra i più importanti centri del pensiero stoico nel mondo antico, come si può dedurre dal numero e dall'importanza dei filosofi stoici che provenivano da quella regione. Diamo un'occhiata al seguente elenco cronologico.

Per iniziare, c'è un uomo il cui nome abbiamo già incontrato in altro contesto, Arato di Soli (315-240 a.C), autore di un grande poema astronomico, i *Phaenomena*. Come abbiamo detto in precedenza, Soli era un importante centro cilicio, distante solo una trentina di chilometri da Tarso. Arato, oltre ad essere noto per il suo poema, era anche un rinomato stoico, che aveva stu-

[94] Cicerone, *Ad Atticum*, 16,11 [tr. it.: *Lettere ad Attico*, Zanichelli, Bologna, 1965, 3 voll.].

[95] Strabone, *Geografia*, 1.1.8-9, 1.3.12.

[96] W. Ramsay, *Cities of St. Paul*, pp. 216-28.

[97] *Ibidem*, p. 221.

diato ad Atene con lo stesso Zenone, il fondatore dello stoicismo.[98] Possiamo supporre che l'influenza di Arato a Tarso abbia indotto gli stoici di quella regione a porre una particolare enfasi sull'astronomia all'interno del sistema filosofico stoico. Oltre ad Arato, il circolo raccolto intorno a Zenone includeva anche un uomo chiamato Atenodoro di Soli (da non confondere con il più tardo Atenodoro di Tarso).[99]

Segue in ordine cronologico, ma in realtà primo della lista in termini di importanza, Crisippo (280-207 a.C.), il principale sistematico di questo pensiero e, dopo Zenone, probabilmente il più importante filosofo stoico. Come E. Vernon Arnold afferma: Crisippo "era un concittadino di Arato di Soli, e la sua comparsa è indubbiamente un segno dell'attivo interesse per la filosofia che per alcuni secoli ha caratterizzato la città di Tarso e i suoi dintorni".[100] Crisippo fu a capo della suola stoica dal 232 al 207 a.C. e gli successe, alla sua morte, un suo concittadino, Zenone di Tarso, che, assieme a suo padre Dioscoride, aveva studiato con Crisippo.[101]

Dopo Zenone di Tarso la scuola stoica fu guidata prima da Seleuco del Tigri e poi da Diogene di Babilonia. Dopo Diogene, la guida della scuola stoica passò ancora ad un uomo di Tarso, Antipatro (circa 200-129 a.C.). Tra gli stoici contemporanei di Antipatro troviamo anche i nomi dei suoi discepoli Archedemo di Tarso ed Eraclide di Tarso, così come quello di Aristocreonte che, essendo il nipote di Crisippo, potrebbe anche essere venuto dai dintorni di Tarso.[102]

Infine, arriviamo ad Atenodoro il Vecchio e ad Atenodoro il Giovane, entrambi di Tarso. Abbiamo già esaminato la biografia di Atenodoro il Giovane. Atenodoro il Vecchio (circa 130-60 a.C.), non imparentato con l'altro Atenodoro, fu anch'egli uno stoico, e divenne il bibliotecario di Pergamo.[103]

Dal numero e dall'importanza dei filosofi stoici provenienti dalla regione di Tarso, possiamo perciò dedurre che lo stoicismo era quasi certamente la filosofia predominante nella vita intellettuale dell'Università della città.

[98] *Vita III*, in *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos* di Jean Martin, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1956, p. 56.

[99] E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911, p. 84.

[100] *Ibidem*, p. 91; vedi Strabone, 14,671, e Diogene Laerzio, 7,179.

[101] Arnold, *Roman Stoicism*, p. 96.

[102] *Ibidem*, pp. 96-98.

[103] *Ibidem*, p. 107.

Ci sono parecchi aspetti del pensiero stoico che assumeranno particolare rilevanza per la nostra tesi. Innanzi tutto c'è il fatto che gli stoici erano profondamente interessati all'astronomia e all'astrologia e, in generale, professavano un tipo di religione astrale. Senza dubbio un simile interesse era intimamente connesso con la loro famosa credenza in un fato onnipervasivo che condizionava ogni evento, una credenza che diede vita alla moderna espressione *stoico*, col significato di "imperturbabile agli alti e bassi del destino". Secondo Cicerone tutti gli stoici accettavano "le profezie degli astrologi" con l'unica eccezione di Panezio.[104] Lo stesso Zenone, afferma Cicerone, "attribuiva una potenza divina alle stelle e anche agli anni, ai mesi e alle stagioni dell'anno".[105]

Gli stoici sostenevano che i corpi celesti e lo stesso cosmo fossero esseri viventi, divini. Così, Cleante dice che "dal momento che il fuoco del Sole è, come il fuoco dei corpi, dotato di fuoco animico, il Sole stesso deve possedere una vita animica, e così pure tutti gli altri corpi celesti presenti in quella sostanza incandescente che descriviamo come Etere o cielo".[106] Lo stesso autore, inoltre, "chiama 'Dio' il cosmo stesso" e "attribuisce deità alle stelle".[107] Diogene Laerzio attribuisce a Crisippo la credenza che "il cosmo è un dio; le stelle sono dèi; la Terra è una dea; ma il Dio Supremo è la Mente che abita l'Etere".[108] La stessa fonte fa pure la seguente affermazione: "Nel suo *Sulla Provvidenza* Crisippo afferma che il cosmo è un essere vivente, razionale, con una vita animica e una mente".[109] E Cicerone attribuisce la seguente dottrina agli stoici: "Quando abbiamo visto tale divinità del cosmo, dobbiamo attribuire la stessa divinità alle stelle, che sono formate della più pura e mobile parte dell'etere, senza aggiunta di alcun altro elemento. Sono calde e luminose, tanto che potremmo affermare che sono esseri viventi dotati di coscienza e intelligenza".[110] Così, i primi tre stoici più importanti, Zenone, Cleante e Crisippo, erano fortemente legati ad una religione di tipo astrale. E, sottolineo ancora, la fama di Arato nella sua terra di origine accrebbe ancor di più l'importanza delle stelle tra gli stoici di Tarso.

L'astrologia ebbe un ruolo estremamente importante nel pensiero stoico sin dal tempo di Diogene di Babilonia (circa 240-152 a.C.). Diogene stesso

[104] Cicerone, *De Divinatione,* 2,42,88-90 [tr. it.: *Della divinazione*, Garzanti, Milano, 1988].

[105] Edwyn Bevan, *Later Greek Religion*, J.M. Dent and Sons, London, 1927, p. 3.

[106] *Ibidem*, p. 11.

[107] *Ibidem*, p. 13.

[108] *Ibidem*, p. 17.

[109] *Ibidem*, p. 31.

[110] *Ibidem*, p. 32.

accettò la tradizionale versione stoica della religiosità astrale, sebbene in tarda età sembra che prese a dubitare di certi aspetti dell'astrologia stoica.[111] Comunque Panezio (circa 189-109 a.C.), che successe a Diogene nella guida della scuola stoica, operò una svolta radicale e, sotto l'influenza di Carneade, capo dell'accademia platonica e fiero oppositore dell'astrologia e di tutte le forme di divinazione, rifiutò totalmente l'astrologia dei primi stoici.[112] Comunque la rivoluzione di Panezio non durò a lungo, perché dopo la sua morte la guida della scuola stoica passò nelle mani del suo discepolo Posidonio (circa 135-50 a.C.), che riabilitò il ruolo dell'astrologia e della religione astrale.

Il problema della portata dell'influenza di Posidonio è stata oggetto di un grande dibattito negli ultimi 60-70 anni, che ha visto, scrive A.A. Long, "una serie infinita di teorie su questa enigmatica figura". Posidonio "affiora dietro molte affermazioni di Cicerone, di Seneca, e di diversi altri scrittori che non menzionano mai il suo nome. Contrariamente a Pitagora, Posidonio ha cercato di dare una spiegazione a tutto. Stoico e platonico, razionalista e mistico, superficiale e penetrante, reazionario e originale, queste non sono che alcune delle palesi contraddizioni che circondano la figura di Posidonio".[113] La situazione presente nelle ricerche su Posidonio è stata così sintetizzata da John Dillon:

> Posidonio è al momento riconosciuto sicuramente come la figura intellettuale dominante della sua epoca, le cui ricerche in campo storico, geografico, matematico e scientifico costituirono la base di molte opere successive, e che, in filosofia, fu almeno il veicolo, se non il creatore, di alcuni concetti, come quello della Affinità Cosmica, che furono estremamente influenti sui posteri; ma la tendenza a ricondurre a Posidonio ogni sviluppo successivo è stata ora ridimensionata.[114]

Per quanto riguarda Posidonio e l'astrologia, ci muoviamo fortunatamente su un terreno più solido. Agostino, ad esempio, ci dice che Posidonio era "molto dedito all'astrologia" (*multum astrologiae deditus*), e si riferisce a lui come ad un "filosofo-astrologo" (*philosophus astrologus*), a "uno che sostie-

[111] Cfr. Frederick H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1954, p. 54.

[112] *Ibidem*, pp. 56-58.

[113] A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, p. 217.

[114] John Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 106-7.

ne che le stelle governano il fato" (*fatalium siderum assertor*).[115] Inoltre, secondo Cicerone, l'interesse di Posidonio per la scienza astrologica era così profondo che costruì addirittura un planetario (una rappresentazione meccanica dei cieli): "il nostro amico Posidonio, come sapete, ha recentemente costruito un globo che, nelle sue rivoluzioni, mostra i movimenti del sole, delle stelle e dei pianeti, di giorno e di notte, proprio come ci appaiono nel cielo".[116] Ancora, Cicerone ci dice spesso che Posidonio credeva fermamente nell'efficacia della divinazione, in quanto basava questo credo sulla teoria della "affinità cosmica" secondo cui tutte le cose dell'universo sono in relazione tra loro.[117] Posidonio, scrive John Dillon,

> presenta i risultati delle sue vaste ricerche in campo geografico e biologico (studi sul comportamento degli animali, sui semi e sulle maree) al fine di provare che tutte le parti del cosmo sono in relazione tra loro, secondo un'affinità naturale, che egli chiama *sympatheia.* Essa fa sì che, ad esempio, la forma del fegato di un animale sacrificato sia in relazione con l'esito di una battaglia. Questa non è certo una nozione originale... Posidonio, comunque, era molto interessato all'astrologia, e questo avrebbe dato nuova forza alla sua dottrina.[118]

L'arco di vita di Posidonio (circa 135-50 a.C.)[118bis] coincide precisamente con il periodo in cui hanno avuto origine i misteri mitraici, se prendiamo l'anno 67 a.C. cui fa riferimento Plutarco come punto d'inizio della loro diffusione, e, come capo della scuola stoica durante questo periodo (in verità come "la figura intellettuale dominante della sua epoca"), Posidonio dovrebbe aver avuto un'enorme influenza tra gli stoici di Tarso durante questo stesso periodo (così, come abbiamo visto, Atenodoro il Giovane, che divenne l'intellettuale di spicco di Tarso, fu in stretto contatto con Posidonio). Possiamo presumere quindi che durante la prima metà del I secolo a.C., cioè al tempo della formazione dei misteri mitraici, lo stoicismo a Tarso fosse caratterizzato dagli stessi interessi verso l'astrologia e la cosmologia che sono sempre stati tradizionalmente degli stoici; ma tali interessi, proprio in questo

[115] Agostino, *De civitate Dei*, 5,2 [tr. it.: *La città di Dio*, Rusconi, Milano, 1997].

[116] Cicerone, *De natura deorum*, 2,87 (Cicerone, *The Nature of the Gods*, trad. Horace C.P. McGregor, Penguin Books, New York, 1972, p. 159) [tr. it.: *La natura divina*, Rizzoli BUR, Milano, 1992].

[117] Su Posidonio e la divinazione vedi Cicerone, *De divinatione*, 1,57,129-30, 2,21,47; sull'affinità cosmica vedi *De divinatione*, 2,14,33-15,35.

[118] J. Dillon, *Middle Platonists*, p. 110.

[118bis] La traduzione di tutti i frammenti di Posidonio giunti sino a noi è in: Miska Ruggeri, *Posidonio e i Celti*, Atheneum, Firenze, 2000 (N.d.C.).

periodo, vennero rinnovati e rafforzati da Posidonio. Possiamo anche presumere che gli stoici di Tarso fossero particolarmente aperti a questo aspetto dell'opera di quest'ultimo, considerando il prestigio che lo stoico Arato, autore della dottrina del sapere astrale, i *Phaenomena*, dovrebbe aver goduto nella sua terra natale.

Il secondo aspetto del pensiero stoico rilevante per la nostra discussione è precisamente un particolare àmbito del loro interesse per l'astrologia e la religione astrale. Ci riferiamo qui all'interesse che gli stoici mostravano per speculazioni riguardanti le età del mondo e i lunghi cicli di tempo determinati dal movimento delle stelle: in particolare, credevano che l'intero cosmo fosse periodicamente distrutto da un'enorme conflagrazione (*ekpyrosis*) e successivamente ricreato (*palingenesis*), per essere poi nuovamente distrutto dalla successiva conflagrazione generale. Secondo Nemesio (circa 400 d.C.), "gli stoici dicono che quando i pianeti ritornano a precisi intervalli di tempo, alle loro stesse posizioni relative, in lunghezza e ampiezza, che avevano all'inizio, quando il cosmo fu creato, si produce la conflagrazione e la distruzione di tutte le cose esistenti. Successivamente il cosmo viene nuovamente ricostituito in una disposizione del tutto simile a quella precedente. Le stelle si muovono ancora lungo le loro orbite, ognuna compiendo la sua rivoluzione come prima, senza alcuna variazione".[119] E nel *De natura deorum* di Cicerone lo stoico Balbo dice che "i filosofi della nostra scuola credono che alla fine (sebbene Panezio abbia dubbi in proposito) l'intero universo si consumerà nelle fiamme... Da questo fuoco divino nascerà quindi un nuovo universo che tornerà di nuovo a splendere".[120] Lo sviluppo di tale idea fra gli stoici è riassunta come segue da uno studioso moderno:

> La dottrina della conflagrazione non venne sostenuta da tutti i maestri stoici con uguale convinzione. Zenone ne trattò ampiamente nel suo libro "sull'universo"; e sia Cleante sia Crisippo asseriscono che l'intero universo è destinato a trasformarsi in fuoco, ritornando a ciò da cui, come da un seme, esso è nato. Nel periodo di transizione, grazie alla positiva influenza di Platone e Aristotele, e all'acume critico di Carneade, molti stoici di punta abbandonarono la teoria. Posidonio, comunque, nonostante fosse un allievo di Panezio (il più acuto tra i critici) fu piuttosto ortodosso riguardo a questo tema... Durante il periodo romano la conflagrazione è (...) un dogma accettato.[121]

Gli stoici ritenevano che, come dice Nemesio, il periodo tra una conflagrazione (*ekpyrosis*) e la successiva, cioè "l'arco di vita del cosmo", fosse

[119] E.V. Arnold, *Roman Stoicism*, p. 30.
[120] Cicerone *De natura deorum*, 2,118 (Cicerone, *Nature of the Gods*, pp. 171-72).
[121] E.V. Arnold, *Roman Stoicism*, pp. 192-93.

determinato dai movimenti dei pianeti, e fu quindi da loro chiamato il Grande Anno. Come afferma il portavoce stoico di Cicerone nel *De natura deorum*, "dai diversi movimenti [dei pianeti] i matematici hanno calcolato ciò che chiamano 'il Grande Anno'. Esso si compie quando il sole e la luna e queste cinque stelle completano il loro corso e ritornano alle stesse posizioni relative che avevano all'inizio. C'è una certa discordanza riguardo alla durata di questo 'Grande Anno': ma è certo che dev'essere un periodo fisso e determinato".[122]

Questa idea del Grande Anno ha avuto una lunga e alterna vicenda nel mondo antico, comparendo non solo nella filosofia greca, ma anche nella mitologia persiana, indiana e babilonese. La storia del concetto è tracciata in dettaglio in svariati articoli di B.L. van der Waerden, il quale conclude che "l'insegnamento dei periodi planetari e del Grande Anno è di origine babilonese".[123] Comunque non dobbiamo qui vedere un'influenza del Vicino Oriente nella filosofia stoica, poiché il concetto del Grande Anno è penetrato nella tradizione filosofica greca molto prima del tempo di Zenone. Così i calcoli dei Grandi Anni di durate diverse sono attribuite a Filolao il Pitagorico (nato circa nel 470 a.C.), al presocratico Eraclito, così come all'astronomo Aristarco, che fu quasi un contemporaneo di Zenone.[124] Sembra che anche Platone faccia riferimento al Grande Anno nel suo *Timeo* (39 d).

Secondo Censorino, il Grande Anno di Eraclito era di 10.800 anni, e quello di Aristarco di 2.484 anni.[125] Tra gli stoici, molto probabilmente, esistevano diverse opinioni riguardo alla durata del Grande Anno. L'unica opinione di cui abbiamo un'esatta stima è quella di Diogene di Babilonia, che, secondo Aezio, riteneva che il Grande Anno fosse "360 volte il Grande Anno di Eraclito".[126] Aezio ritiene che il Grande Anno di Eraclito sia di 18.000 anni (si noti la differenza rispetto ai 10.800 anni che Censorino attribuisce a Eraclito), perciò il Grande Anno di Diogene equivale a 360 volte 18.000, cioè 6.480.000 anni. Potremmo congetturare che Posidonio abbia costruito il planetario meccanico descritto da Cicerone per aiutarlo nel calcolo del Grande Anno.

[122] Cicerone, *De natura deorum*, 2,51 (Cicerone, *Nature of the Gods*, pp. 143-44).

[123] B.L. van der Waerden, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", in *Hermes*, 80, n. 2 (1952), p. 129; e "The Great Year in Greek, Persian, and Hindu Astronomy", in *Archive for History of Exact Sciences*, 18, n. 4 (giugno 1978), pp. 359-83. Cfr. W.G. Lambert, "Berossus and Babylonian Escatology", in *Iraq*, 38 (1976), pp. 171-73.

[124] B.L. van der Waerden, "Das grosse Jahr", p. 134.

[125] *Ibidem.*

[126] *Ibidem.*

Il terzo aspetto del pensiero stoico che riveste un certo interesse per noi è la sua abitudine di allegorizzare dèi e figure mitologiche come rappresentazioni di forze cosmiche e naturali. Cicerone ci dice che, secondo gli stoici, "un grande numero di dèi è inoltre derivato da teorie scientifiche sul mondo della natura... Questo tema è stato trattato da Zenone e spiegato più ampiamente da Cleante e Crisippo. Ad esempio, una vecchia leggenda greca narra che il dio del cielo (Urano) venne mutilato da suo figlio Saturno, e che Saturno, a sua volta, fu fatto prigioniero da suo figlio Giove. Queste storie empie sono precisamente la metafora pittoresca di una sofisticata teoria scientifica".[127] Così, per esempio, Saturno rappresenta la forza responsabile dei cicli del tempo e delle stagioni, Giove rappresenta il cielo e Giunone rappresenta l'aria.[128]

Dovremmo notare che gli eroi, quali Ercole, Castore e Polluce, ed Esculapio, furono anche onorati come divinità dagli stessi stoici.[129] A questo riguardo è interessante sapere che gli stoici allegorizzavano la storia di un particolare eroe (Fetonte, il figlio di Helios, dio del sole, che chiese di guidare il carro di suo padre per un giorno e finì quasi per incendiare il mondo) per rappresentare la conflagrazione cosmica alla fine del Grande Anno; e infatti la vicenda di Fetonte è rappresentata da un rilievo del mitreo di Dieburg (CIMRM 1247).[130] Tornerò su questo punto nel capitolo 7.

Riassumerò ora la discussione fatta fin qui. Abbiamo visto che Tarso era un rilevante centro intellettuale, tanto da ospitare un'importante "Università". Abbiamo anche visto che la filosofia predominante nei circoli intellettuali di Tarso era lo stoicismo, considerando il numero e l'importanza dei filosofi stoici provenienti da quella regione. Infine, abbiamo isolato tre importanti aspetti del pensiero stoico rilevanti per la nostra tesi: il legame stoico con l'astrologia e la professione di una religione di tipo astrale o culto stellare; l'interesse degli stoici per i lunghi cicli astronomici e le età del mondo, espressi nel concetto del Grande Anno; e la tendenza stoica ad interpretare per allegorie, grazie alle quali vedevano le forze naturali personificate in dèi ed eroi.

[127] Cicerone, *De natura deorum*, 2,63 (Cicerone, *Nature of the Gods*, p. 148).

[128] Cicerone, *De natura deorum*, 2,64-66 (Cicerone, *Nature of the Gods*, pp. 148-49).

[129] Cicerone, *De natura deorum*, 2,62 (Cicerone, *Nature of the Gods*, p. 148).

[130] Sulla allegorizzazione stoica di Fetonte, vedi Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Librairie Orientaliste Paul Guethner, Paris, 1942, pp. 74-76.

A questo punto permettetemi ora di considerare le possibili conseguenze di un importante evento accaduto nel tardo II secolo a.C. e le notizie che avrebbero raggiunto Tarso subito dopo: la scoperta di Ipparco, attorno al 128 a.C., della precessione degli equinozi.

Ipparco e la scoperta della precessione degli equinozi

Gli storici della scienza concordano nel sostenere che il primo a scoprire la precessione degli equinozi fu l'astronomo greco Ipparco, attorno al 128 a.C.[131] Ipparco (circa 190-126 a.C.) nacque nella città di Nicea in Bitinia, ma passò la maggior parte della sua vita, e compose la maggior parte della sua opera, sull'isola di Rodi. La sua importanza nella storia dell'astronomia antica è indiscussa. Infatti, nel giudizio di J.L.E. Dreyer, Ipparco "fece progredire la scienza molto più di ogni altro astronomo antico prima di lui".[132] Una sola opera di Ipparco sopravvive integra. Quest'opera però non è uno dei suoi trattati teorici di astronomia, ma piuttosto un commentario sui *Phaenomena* di Arato. Il fatto che Ipparco s'impegnò nello scrivere un commentario sui *Phaenomena*, che è dopo tutto un compendio non di astronomia tecnica, ma di mitologia astrale, introduce un argomento importante nella nostra discussione: gli interessi *astrologici* di Ipparco. D.R. Dicks scrive: "Sembrerebbe che la fama contemporanea di Ipparco risiedesse in larga parte sull'o-

[131] All'inizio di questo secolo un gran polverone intellettuale fu sollevato dai Panbabilonesi, un gruppo di studiosi tedeschi che credevano che gli antichi babilonesi fossero a conoscenza della precessione degli equinozi, e la misero al centro di una complessa religione cosmica. Questi studiosi affermarono che tale religione era all'origine di tutti i miti e i sistemi religiosi che seguirono. La scuola panbabilonese perse la sua importanza già intorno al 1910, e, come scrive Otto Neugebauer, la sua teoria venne "completamente abbandonata dopo la prima guerra mondiale" (*The Exact Sciences in Antiquity*, Dover, New York, 1969, p. 138). Comunque, la veemenza della controversia generò un persistente sospetto riguardo ad ogni possibile ipotesi che vedeva un significato astronomico nei miti e nelle religioni antiche. A ciò si può probabilmente ricondurre il fallimento del riconoscimento di un significato astrale nell'iconografia mitraica da parte della ricerca del ventesimo secolo. Per un breve resoconto sulla controversia panbabilonese, vedi W. Schimdt, *The Origin and Growth of Religion*, Methuen, London, 1931, pp. 101-2. A proposito di un recente tentativo di far rivivere qualcosa di simile alla teoria panbabilonese, vedi Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend, *Hamlet's Mill*, Gambit, Boston, 1969 [tr. it.: *Il mulino di Amleto*, Adelphi, Milano, 1998].

[132] J.L.E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover, New York, 1953, p. 160.

pera astrologica, aiutata senza dubbio dalla sua lungimiranza nello scrivere un commentario sul più popolare poema didattico del suo tempo".[133] Tornerò tra breve sugli interessi astrologici di Ipparco. Per il momento osserviamo più da vicino la sua scoperta della precessione degli equinozi.

La nostra conoscenza della scoperta di Ipparco proviene dall'*Almagesto* del grande astronomo Tolomeo, che visse intorno al 127-50 d.C. e basò la maggior parte della sua opera sulle fondamenta gettate dal suo predecessore Ipparco. Tolomeo ci dice che Ipparco fece la sua scoperta confrontando le proprie osservazioni sulla posizione di alcune stelle con quelle dell'astronomo precedente Timocharis (*Almagesto*, 7,1-2).

Per quanto riguarda la data della scoperta di Ipparco, questa dev'essere avvenuta dopo che egli aveva scritto il suo commentario ai *Phaenomena*, poiché, spiega D.R. Dicks, "l'effetto della precessione avrebbe spiegato molti dei piccoli errori che egli aveva trovato nella (...) posizione delle stelle".[134] "La scoperta in sé", continua Dicks, "venne indubbiamente pubblicata nell'opera *Sullo spostamento dei punti tropicale ed equinoziale*, che fu scritta nel 128 d.C. o subito dopo".[135] Sembra dunque che Ipparco fece questa scoperta durante gli ultimi anni della sua vita, cioè intorno al 128 d.C.

Il fenomeno della precessione degli equinozi fu perciò un fatto scientifico degno di nota avvenuto almeno sessant'anni prima della nostra prova più antica dell'esistenza dei misteri mitraici: il resoconto di Plutarco sui pirati della Cilicia al tempo della campagna di Pompeo contro di loro. Esiste quindi un arco di tempo sufficiente perché la scoperta fosse conosciuta a Tarso e altrove prima delle origini del mitraismo. Quindi l'apparire nella tauroctonia mitraica del simbolismo dell'equatore celeste con gli equinozi in Toro e Scorpione non richiede alcuna ulteriore conoscenza da parte dei mitraisti di quanto era già stato stabilito scientificamente alla fine del II secolo a.C., dato che la scoperta di Ipparco ha chiarito che, mentre ai suoi tempi gli equinozi erano in Ariete e Bilancia, precedentemente erano stati in Toro e Scorpione.

Prima di proseguire, è il caso di descrivere brevemente il modo in cui la scoperta di Ipparco venne accolta dai suoi contemporanei. Secondo l'astrologia *moderna* (la quale considera che la Terra ruota attorno al sole una volta l'anno e attorno al suo asse una volta al giorno) la precessione degli equinozi è concepita come una lenta, regolare oscillazione della

[133] D.R. Dicks, *The Geographical Fragments of Hipparcus*, University of London Press, London 1960, p. 14.

[134] *Ibidem*, p. 17.

[135] *Ibidem*.

rotazione terrestre sul suo asse. Tale oscillazione permette ai poli terrestri di muoversi molto lentamente rispetto al resto del sistema solare e di tracciare un cerchio nel cielo durante un periodo di 25.920 anni (v. fig. 22). Inoltre, come abbiamo già visto, questo movimento dell'asse terrestre e dei poli ha per effetto anche un movimento dell'equatore celeste: l'equatore celeste, infatti, si definisce come la proiezione dell'equatore terrestre sulla sfera del cielo, e l'equatore terrestre, definito come un cerchio sulla Terra distante 90° dai poli, ovviamente deve cambiare la sua posizione relativa alle stelle fisse secondo i cambiamenti della posizione dell'asse terrestre e dei suoi poli.

La concezione moderna della precessione degli equinozi condivide con Ipparco gran parte dei suoi elementi fondamentali, tranne che per un punto cruciale. Esso consiste nel fatto che lì dove oggi per noi la precessione è considerata un movimento della Terra, per Ipparco, che operava sull'antico assunto di un cosmo geocentrico (nel quale la Terra era assolutamente fissa nello spazio e ogni altra cosa girava intorno a *essa*), la precessione poteva essere concepita solamente come un movimento della *struttura dell'intero cosmo* piuttosto che della Terra.

Sembra che Ipparco abbia oscillato tra due differenti formulazioni della sua scoperta. Dall'antica prospettiva geocentrica quello che per noi oggi è la rotazione giornaliera della Terra sul proprio asse era invece immaginato come la rotazione quotidiana dell'intera sfera delle stelle fisse attorno alla Terra immobile. Un modo per intendere la precessione geocentricamente consisteva nel vederla come un *secondo* movimento della sfera delle stelle fisse in aggiunta alla sua rotazione quotidiana e, secondo Tolomeo, Ipparco l'avrebbe intesa in questo modo: Ipparco "congettura che anche la sfera delle stelle fisse si muova molto lentamente".[136] Altrove Tolomeo dice che

> poiché sembra che le stelle mantengano sempre figure simili e costanti distanze l'una rispetto all'altra, è giusto chiamarle "fisse". Ma siccome l'intera sfera, da cui pendono e su cui ruotano, sembra muoversi essa stessa verso est [la precessione]... non sarebbe giusto chiamarla sfera "fissa"... E Ipparco per primo, dalle sue osservazioni, sospettava entrambe le cose; ma per lo più le ha solo congetturate ma non affermate, a causa delle poche osservazioni sulle stelle fisse fatte prima di lui.[137]

[136] Tolomeo, *Almagesto*, 3,1 (*The Almagest*, trad. R. Catesby Taliaferro, in *Ptolemy, Copernicus, Kepler*, Great Books of the Western World, vol. 16, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1938, p. 77).

[137] Tolomeo, *Almagesto*, 7,1 (*The Almagest*, p. 223).

Da queste due affermazioni risulta che Ipparco concepiva la precessione come una rotazione molto lenta compiuta dalla sfera delle stelle fisse in aggiunta alla sua normale rotazione quotidiana attorno alla Terra. Tolomeo indica che Ipparco credeva che la durata del ciclo di precessione fosse di 36.000 anni.[138]

Comunque, qualche ulteriore affermazione di Tolomeo suggerisce che Ipparco, altre volte, abbia visto la precessione in una diversa forma matematicamente equivalente, cioè non come una seconda rotazione della sfera delle stelle fisse, ma piuttosto come un movimento del grande asse polare attorno al quale la sfera delle stelle fisse ruota normalmente.[139] Tale asse cosmico ebbe un'importanza fondamentale per l'antica cosmologia, ed è descritto magnificamente in un passaggio tratto dal poema astronomico di Manilio (inizi del I secolo d.C.):

> Ora dove il cielo raggiunge il suo punto più alto nelle Orse splendenti, che dallo zenit del cielo guardano dall'alto tutte le altre stelle e non conoscono tramonto e, spostando le loro posizioni opposte attorno allo stesso apice, permettono al cielo e alle stelle di ruotare, da qui un asse immaginario attraversa l'aria fredda e controlla l'universo, tenendolo ancorato ad opposti poli: esso forma il perno attorno al quale la sfera stellare ruota e compie il suo volo celeste, ma è esso stesso immoto e, tracciato dritto attraverso gli spazi vuoti del grande cielo verso le due Orse e attraverso il globo terrestre, resta fisso. Eppure l'asse non è solido come la materia, né ha un considerevole peso tale da poter sopportare il fardello del firmamento superiore; ma siccome l'intera atmosfera gira sempre in cerchio e ogni elemento ruota del tutto rispetto al punto che ha prodottto il movimento, che si trova nel mezzo, attorno al quale tutto si muove, così immateriale che non può girare attorno a se stesso e neanche permettere il movimento né la rotazione, gli uomini l'hanno chiamato asse, poiché essendo esso stesso immoto, vede ogni cosa ruotargli attorno.[140]

[138] Tolomeo *Almagesto*, 7,2 (*The Almagest*, p. 227).

[139] Le affermazioni di Tolomeo che indicano tale possibilità sono quelle in cui afferma che Ipparco parlò di un movimento dei punti equinoziali (che sono determinati dalla posizione dell'asse polare) piuttosto che di un movimento della sfera delle stelle fisse (Tol. *Alm.*, 7.2, pp. 226-27). Da un punto di vista geocentrico, la precessione sposta le posizioni dell'asse polare e della sfera delle stelle fisse reciprocamente, e questo relativo cambio potrebbe essere spiegato matematicamente come un movimento *sia* dell'asse polare (e dei punti equinoziali, definiti in rapporto ad esso) *sia* della sfera delle stelle fisse. (Vorrei ringraziare il professor B.L. van der Waerden per avermi fatto notare la presenza di queste due interpretazioni della precessione nel resoconto che Tolomeo fa della scoperta di Ipparco).

[140] Manilio, *Astronomica*, trad. C.P. Goold, Harvard University Press, Cambridge, 1977, p. 27 (1,275-93) [tr. it.: *Astronomicon*, Arktos, Carmagnola, 1995].

Poiché Tolomeo ha affermato esplicitamente che Ipparco vide nella precessione un movimento della sfera delle stelle fisse, fu questa, molto probabilmente, la sua spiegazione preferita del fenomeno. Comunque, in ogni caso, sia che abbia considerato la precessione come il movimento della sfera delle stelle fisse sia come il movimento dell'asse cosmico, la scoperta di Ipparco ebbe un significato assolutamente sconvolgente. Questo perché la sfera delle stelle fisse e l'asse cosmico furono ritenuti nell'antichità come due delle più importanti fonti di regolarità e stabilità dell'universo. Aristotele, ad esempio, nella sua opera *Sull'universo*, sostenne che l'assoluta regolarità della rotazione giornaliera della sfera delle stelle fisse era una prova che essa fosse la più alta divinità, e affermò che tutta l'esistenza dipendesse dall'immutabilità della sua rotazione.[141] Balbo, il portavoce stoico di Cicerone, esprime la stessa opinione quando afferma che "le stelle fisse possiedono una propria sfera, remota e libera da ogni influenza da parte dell'etere. Il loro movimento costante ed eterno, meraviglioso e misterioso nella sua regolarità, dimostra la presenza di una intelligenza divina".[142] Per quanto concerne l'asse cosmico, l'abbiamo già visto descritto da Manilio come centro immoto, che "controlla l'universo tenendolo ancorato ai poli opposti". Arato afferma la stessa cosa quando dice che "l'asse non si sposta affatto, ma è immutabile ed eternamente fisso, e stando nel centro tiene la Terra in equilibrio e permette al cielo stesso di girarle attorno".[143]

In termini più semplici, quindi, ciò che Ipparco scoprì fu il fatto rivoluzionario che l'intera struttura cosmica si muoveva in un modo che mai nessuno prima aveva immaginato. Non è difficile intuire lo straordinario impatto che la scoperta di Ipparco deve aver avuto su coloro che erano in grado di comprenderne appieno il significato, non ultimo sullo stesso Ipparco. Questo è particolarmente vero perché, come abbiamo menzionato in precedenza, Ipparco era non solo un astronomo scientifico, ma era anche famoso come astrologo; infatti riteneva che gli eventi della Terra fossero determinati dai movimenti delle stelle. La nostra fonte principale riguardo all'interesse di Ipparco per l'astrologia è un passaggio di Plinio. Come Franz Cumont dice, "è significativo che il grande astronomo Ipparco... fosse anche un convinto sostenitore di una delle dottrine portanti della religione stellare. 'Ipparco', dice Plinio, 'non sarà mai lodato abbastanza, in quanto nessuno ha stabilito

[141] Aristotele, *De Caelo*, 1,9,279a,20-1,9,279b.3 [tr. it.: *Fisica del cielo*, Laterza, Bari, 1995].

[142] Cicerone, *De natura deorum*, 2,55 (Cicerone, *Nature of the Gods*, p. 145).

[143] Arato, *Phaenomena*, 21-24 (Arato, *Phaenomena*, p. 209).

meglio di lui la relazione tra l'uomo e le stelle, o mostrato più chiaramente che le nostre anime sono particelle di fuoco celeste'".[144] Inoltre, come Otto Neugebauer ha messo in evidenza, "Ipparco è spesso citato in letteratura astrologica... è stato F. Boll colui che per primo ha sottolineato che le antiche fonti, che mettono in relazione Ipparco con l'astrologia, sono da prendere seriamente in considerazione per spiegare l'origine temporale della dottrina astrologica (all'incirca nel II secolo a.C.)".[145]

Dato il suo interesse per l'astrologia, quindi, la scoperta della precessione degli equinozi deve aver avuto un profondo significato per Ipparco. E se mi è dato spingermi oltre, l'aver fatto questa scoperta quasi alla fine della sua vita, come culmine di molti anni di calcoli astronomici pazienti e meticolosi, potrebbe aver indotto Ipparco a considerare la scoperta del movimento dell'intera struttura cosmica, di cui fino ad allora non si sapeva nulla, come qualcosa di simile ad una rivelazione divina, qualcosa che possedeva un significato spirituale che andava ben oltre i suoi aspetti puramente scientifici.

Comunque, anche nel caso in cui Ipparco non avesse intuito le implicazioni più profonde della sua scoperta, esiste un gruppo di persone che, per ragioni già esaminate, potrebbe probabilmente aver ritenuto la scoperta di Ipparco estremamente importante: gli stoici. In quanto, oltre al loro legame con l'astrologia in generale, essi professavano un tipo di religione astrale in cui il cosmo era visto come un potere vivente e divino. Perciò la scoperta di Ipparco, rivelando un movimento finora ignoto dell'intera struttura cosmica, potrebbe molto probabilmente aver avuto profonde implicazioni religiose per gli stoici. D'importanza forse ancora maggiore, però, è la tradizione stoica di speculazioni sui lunghi cicli astronomici come il Grande Anno; poiché, dato il loro profondo interesse filosofico per i cicli astronomici e per gli intervalli di vita cosmica, è facile immaginare che gli stoici abbiano considerato la scoperta di Ipparco del movimento ciclico della struttura cosmica con un periodo di 36.000 anni, come una conferma divina delle loro credenze astrali e religiose.

Infatti, possiamo perfino rintracciare l'esatto percorso grazie al quale la scoperta di Ipparco molto probabilmente venne conosciuta dagli stoici. Questo perché Ipparco non fu l'unico grande astrologo/astronomo ad andare a vivere sull'isola di Rodi. E l'isola fu anche la patria adottiva del grande scienziato e astrologo stoico Posidonio. È molto probabile che Posidonio, profondamente interessato all'astronomia e all'astrologia e che operò a Rodi subito dopo la morte di Ipparco, conoscesse bene l'opera di questi. Infatti, è

[144] F. Cumont, *Astrology and Religion*, pp. 40-41.
[145] O. Neugebauer, *Exact Sciences*, p. 187.

stata convincentemente avanzata l'ipotesi che la fonte usata da Plinio nel suo giudizio su Ipparco, citata in precedenza da Franz Cumont, fosse in realtà Posidonio, in quanto questi fu evidentemente una delle maggiori fonti di Plinio. D.R. Dicks scrive: "Fu probabilmente grazie a Posidonio, che operò a Rodi nel periodo immediatamente successivo alla morte di Ipparco e che deve aver avuto una profonda conoscenza dei suoi scritti, che Plinio ricevette lodi di grande astronomo. Ciò è tanto più verosimile considerando l'importanza data all'opera astrologica di Ipparco: Posidonio stesso sviluppò dottrine astrologiche conformi al pensiero stoico".[146] È perciò possibile che Posidonio fu l'intermediario attraverso cui la conoscenza della scoperta di Ipparco si fece strada tra gli stoici di Tarso. Comunque ci furono senz'altro molti altri intermediari, e anche se Posidonio non fosse mai esistito, non sarebbe sorprendente se gli intellettuali associati all'"Università" di Tarso fossero venuti a conoscenza della più importante scoperta fatta dal famoso astronomo/astrologo Ipparco, soprattutto se questi intellettuali erano stoici, particolarmente interessati all'astronomia, all'astrologia, alla religione astrale e ai grandi cicli cosmici.

A questo punto possiamo fermarci, in quanto tutte le tessere utili del *rompicapo* sono ora di fronte a noi e siamo finalmente in grado di fornire delle risposte alle domande poste all'inizio di questo capitolo: come fecero i mitraisti a venire a conoscenza e a dare importanza alla posizione che l'equatore celeste aveva migliaia di anni prima della loro epoca? Qual è il significato della relazione tra Mithras e Perseo? E come poté un sistema simbolico così strano e oscuro divenire il fulcro di un movimento religioso ampiamente diffuso su tutto l'Impero romano?

I misteri mitraici e la precessione degli equinozi

Immaginiamo un gruppo di intellettuali stoicizzanti a Tarso agli inizi del I secolo a.C., un gruppo particolarmente interessato (forse grazie al prestigio di Arato nella sua terra natia) alle tradizionali tematiche stoiche dell'astrologia, della religione astrale e delle speculazioni sul Grande Anno che proprio in questo periodo venivano riportate in voga dall'opera di Posidonio. Non è difficile immaginare che tale gruppo possa aver salutato la recente scoperta di Ipparco della precessione degli equinozi (la scoperta che la struttura dell'intero cosmo si muoveva in un modo che nessuno aveva mai notato) con

[146] D.R. Dicks, *Geographical Fragments*, pp. 109-10.

qualcosa di simile allo stupore religioso. Questa reazione sarebbe naturalmente tanto più probabile se fossero venuti a conoscenza di tale scoperta in una forma già influenzata dall'orientamento astrologico e astrale-religioso di Ipparco. E se, come sembra possibile, Posidonio fu il mediatore della scoperta, tale reazione sarebbe tanto più verosimile.

Come abbiamo visto, fu una comune pratica stoica vedere in qualsiasi fonte di forza naturale un essere divino. Così non sarebbe sorprendente se il nostro gruppo di stoici abbia ipotizzato l'esistenza di un nuovo essere divino responsabile di questo movimento finora sconosciuto della struttura cosmica. Questo nuovo essere divino doveva ovviamente possedere un potere immenso, in quanto era in grado di spostare l'intera sfera delle stelle fisse (o l'asse cosmico, a seconda di quale delle due formulazioni di Ipparco fosse adottata). Questo dio era perciò più potente dei pianeti o del sole, in quanto capace di alterare il loro corso. Infatti, proprio perché capace di spostare la struttura dell'intero cosmo, era naturalmente visto come un essere più forte della stessa divinità cosmica. Questo nuovo dio, perciò, era chiaramente un possibile oggetto di culto religioso.

Ora, come abbiamo visto in precedenza, gli stoici, per tradizione, personificavano le forze della natura in figure mitologiche. Possiamo dunque immaginare il nostro gruppo di stoici alla ricerca di una possibile personificazione di questa nuova forza cosmica. Ed è difficile pensare a una figura che si adattasse meglio a personificare questa nuova forza cosmica del dio della loro stessa città, Tarso, e il cui significato cosmico era già evidente nel suo essere una costellazione: Perseo.

Come si ricorderà, il fenomeno della precessione è facilmente osservabile attraverso il suo effetto sulla posizione dell'equatore celeste e degli equinozi. Allora se è vero che Perseo fu considerato il rappresentante delle forze responsabili della precessione, il suo più manifesto potere sarebbe proprio la sua capacità di cambiare le posizioni dell'equatore celeste e degli equinozi. Quindi, la scoperta di Ipparco ha chiarito che prima del periodo greco-romano, durante il quale l'equinozio di primavera cadeva in Ariete, l'ultima costellazione in cui l'equinozio di primavera cadeva era quella del Toro. Così sarebbe difficile immaginare per la precessione un simbolo più appropriato del simbolo della morte di un toro, che rappresenta la morte della precedente Età del Toro, causata dalla precessione. E, in tale contesto, la posizione fortuita della costellazione di Perseo direttamente sopra il Toro avrebbe quindi suggerito l'immagine di Perseo come responsabile della morte del toro. L'eroe che uccide il toro simboleggerebbe la forza cosmica, che, muovendo l'intera struttura del cosmo in modo da spostare l'equinozio di primavera dalla costellazione del Toro all'attuale posizione dell'Ariete, distrusse, in tempi antichi, il potere del toro. Così sarebbe sorto il nucleo ico-

nografico della tauroctonia. Ma, siccome la precessione sposta non solo gli equinozi, ma anche l'equatore celeste, le costellazioni equatoriali dell'età del Toro (ma solo quelle che si trovavano al di sotto della costellazione di Perseo, in omaggio alla sua sovranità) sarebbero state incorporate nell'iconografia, dandoci così la tauroctonia completa.

Questo, quindi, costituisce la mia risposta alla domanda su come abbiano fatto i mitraisti a venire a conoscenza e a dare importanza alla posizione dell'equatore celeste così com'era migliaia di anni prima. Avrebbero potuto venirne a conoscenza semplicemente dalla scoperta di Ipparco della precessione, e darvi importanza immaginando tale posizione come un anteriore stato del cosmo, trasformato nell'attuale età del mondo grazie all'azione del supremo e potente essere divino di recente scoperto e responsabile della precessione. E, come ho previsto, questa risposta alla domanda risponde anche all'altra domanda sul ruolo di Perseo nel simbolismo della tauroctonia. In quanto possiamo supporre che gli stoici di Tarso abbiano scelto il dio della loro città, che aveva associazioni astronomiche in virtù del fatto che era già una costellazione, per rappresentare la nuova deità cosmica, la cui esistenza era stata rivelata dalla scoperta di Ipparco. Ed è conseguente che l'identificazione tra Perseo e il nuovo dio della precessione fosse agevolata dalla fortunata coincidenza che la precessione poteva essere simboleggiata in modo appropriato dalla morte di un toro, dal momento che la costellazione di Perseo si trovava fortuitamente proprio sopra il Toro.

Se è valida la mia teoria sull'origine del mitraismo, risulta evidente il motivo per cui abbia assunto la forma di un culto misterico caratterizzato da una serie d'iniziazioni; poiché l'esistenza di questa nuova forza cosmica sarebbe stata all'inizio nota solo ad un piccolo numero di persone, e le sue implicazioni religiose sarebbero state riconosciute da un numero ancor più esiguo. Così, quelle persone che erano a conoscenza e comprendevano il significato della scoperta di Ipparco avrebbero potuto considerarsi i possessori di un segreto estremamente potente, che avrebbero pertanto gelosamente custodito e rivelato soltanto a coloro che se ne sarebbero dimostrati degni. Inoltre, poiché la comprensione della scoperta di Ipparco richiedeva una buona conoscenza astronomica, un processo d' indottrinamento avrebbe fatto parte del culto, ed i principianti avrebbero dovuto attraversare una serie di stadi nei quali avrebbero appreso i necessari concetti astronomici e le loro implicazioni religiose.

Ora passiamo alla terza questione sollevata all'inizio di questo capitolo: come poté un sistema simbolico così strano e oscuro diventare il nucleo di un movimento religioso ampiamente diffuso nell'Impero romano? In realtà, ho già risposto a questa domanda. Perché se le argomentazioni sono state

persuasive, dovrebbe essere chiaro fin da ora che l'iconografia mitraica non fu affatto quel sistema simbolico così strano e oscuro che sembrava all'inizio, ma piuttosto una rappresentazione iconografica estremamente coerente e logica di un potente sistema di credenze astrali e religiose. Detto ciò, qualche breve osservazione potrà aiutarci a comprendere meglio le basi del successo popolare di un simile sistema di credenze codificato nell'iconografia mitraica.

In primo luogo bisogna sottolineare che il mitraismo ebbe origine in un periodo in cui le credenze astrologiche in generale si stavano diffondendo rapidamente nella cultura mediterranea e si cominciò a credere sempre più che il destino fosse controllato dalle stelle.[147] Abbiamo già visto ad esempio come le credenze astrologiche fossero adottate dai grandi filosofi stoici e venissero ritenute coerenti con la loro dottrina dell'esistenza di un fato onnicomprensivo. In tali circostanze, è ovvio che una divinità capace di controllare le stelle sarebbe stata anche considerata capace di controllare la vita sulla Terra, ed uno speciale legame con tale divinità sarebbe stato ritenuto un canale per un potere immenso.

L'attitudine religiosa antica che rispondeva meglio ad una divinità come quella qui descritta è, lo ammetto, tipizzata nel famoso passaggio dell'*Asino d'oro* di Apuleio (II secolo d.C.) in cui l'eroe Lucio, dopo la sua iniziazione ai misteri di Iside, si rivolge alla dea (che chiama "salvatrice della razza umana") con queste parole: "Tu puoi districare i fili irrimediabilmente aggrovigliati del Fato. Tu puoi mitigare le tempeste della Fortuna e controllare le stelle lungo le rotte della loro malvagità. Gli dèi del cielo ti adorano. Gli dèi degli Inferi s'inchinano davanti a te. Tu fai ruotare il globo. Tu illumini il sole. Tu governi lo spazio. Tu calpesti gli Inferi. Le stelle si muovono ai tuoi ordini".[148] Chiaramente gli attributi di Iside che Lucio loda sono proprio quelli che ci aspetteremmo che il "signore della precessione" possieda. La fiducia riposta qui da Apuleio nella capacità della sua divinità di conquistare le forze del cosmo, e da qui la garanzia di salvezza, è professata in termini simili dai primi autori cristiani, come nei seguenti passi di Paolo (di Tarso), scritti verso la metà del I secolo d.C.: "La nostra patria è nei cieli, da dove anche noi ci aspettiamo un salvatore... che trasformerà i nostri umili corpi fino a farli rassomi-

[147] Sulla nascita e lo sviluppo dell'astrologia durante il periodo ellenistico vedi F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law*, pp. 3-44.

[148] Apuleio, *Metamorphoseon*, 11,25 (trad. a cura di Marvin Meyer, *The Ancient Mysteries*, Harper and Row, San Francisco, 1987, p. 190 [tr.it.: *Metamorfosi, o l'asino d'oro*, Bompiani, Milano, 1994].

gliare al suo corpo glorioso, per mezzo del potere che egli ha di sottomettere l'intero universo" (*Lettera ai Filippesi*, 3, 20-21); "Quando eravamo bambini eravamo assoggettati alle forze elementari del cosmo, ma quando la pienezza dei tempi sarà giunta, Dio manderà suo figlio... per liberar[ci]" (*Lettera ai Galati*, 4, 3-5). Questa stessa capacità di controllare le forze cosmiche, che Apuleio e Paolo attribuiscono ai loro rispettivi salvatori, è attribuita dagli antichi maghi ai vari dèi che essi invocavano e i cui poteri desideravano imbrigliare per i loro clienti. Perciò alla forza divina che risiede nella costellazione dell'Orsa (una costellazione vicina al Polo Nord) ci si indirizzava in questi termini: "Orsa, Orsa, tu governi i cieli, le stelle e l'intero mondo; tu permetti all'asse di girare e di controllare l'intero sistema cosmico mediante la forza e la coercizione; io mi appello a te".[149] La dea della luna Selene è chiamata "Signora dell'intero mondo, reggitrice dell'intero sistema cosmico",[150] e Helios, il dio del sole, è così invocato: "Helios dalle chiome d'oro che tieni l'instancabile luce della fiamma, che vai per alti giri intorno al grande polo... da te gli elementi vengono disposti secondo le tue leggi che permettono all'intero mondo di girare attraverso i suoi quattro punti di rotazione annuali".[151] Che il potere cosmico attribuito a queste deità magiche dia loro la capacità di dominare il Fato è esplicitamente affermato in testi come il seguente, dove è scritto che il dio del sole governa le Moire (il Fato): "Tu che tieni lo scettro reale dei cieli, tu che sei il punto centrale delle stelle... tu che hai sovranità sulle Moire".[152] Si noti l'importanza attribuita all'asse polare in questi testi, in quanto, come abbiamo visto, è proprio la posizione di questo asse che la precessione sposta; ed è proprio su questa che il signore della precessione, di conseguenza, avrebbe potere. A tale riguardo è da notare che esistono due incantesimi nei papiri magici greci, il cui scopo è di determinare quale dio in quel momento detenga il controllo dell'asse cosmico.[153] Tornerò sul tema più avanti, quando prenderò in esame il cosiddetto Rituale di Mithras, un testo magico in cui ci si rivolge a Mithras col suo nome e in cui il simbolismo polare gioca un ruolo centrale.

[149] *PGM*, 7.686-90; Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, p. 137.

[150] *PGM*, 7.880-81; H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 141.

[151] *PGM*, 8.74-79; H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 147.

[152] *PGM*, 4.263-71; H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 43.

[153] *PGM*, 13.213 segg., p. 718 segg. H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, pp. 178 segg., p. 189.

Gli esempi che abbiamo appena citato suggeriscono il desiderio diffuso nel mondo greco-romano di trovare un legame con un potere capace di vincere le forze del cosmo che, secondo la dottrina astrologica, avevano il controllo del destino umano. Da qui il fascino esercitato dal dio mitraico, il cui essenziale attributo, a mio parere, era il suo controllo sull'organizzazione del cosmo. Potrebbe comunque essere esistito un fattore addizionale che ha contribuito al fascino di questa nuova divinità cosmica. Infatti, la crescente importanza delle dottrine astronomiche nei periodi ellenistico e romano ha anche incoraggiato la diffusione di un nuovo concetto di vita dopo la morte, secondo il quale l'anima, dopo il decesso, ascende attraverso le sfere celesti per ritornare alla sua vera casa nelle stelle.[154] Tracce di questa concezione, che Franz Cumont ha definito "immortalità celeste" o "escatologia siderale", possono già essere individuate nel *Timeo* di Platone, dove si afferma che ogni anima è in relazione ad una sua propria stella, che abbandona per incarnarsi sulla Terra e alla quale ritorna dopo la morte (41d e sgg.), mentre ritroviamo questa idea ampiamente sviluppata nell'*Empedotimo* di Eraclide Pontico, un allievo di Platone, in cui la Via Lattea è considerata un sentiero di anime che scendono per incarnarsi o risalgono dopo la morte.[155] Un tale concetto d'immortalità astrale divenne sempre più preponderante durante il periodo ellenistico, fino a diventare in epoca romana, secondo Cumont, la concezione predominante di vita dopo la morte. A suo parere, "sebbene ricordi e residui della vecchia credenza nella vita del morto nella tomba e nella discesa della sua ombra negli abissi infernali possano aver resistito, la dottrina che predominò da quel momento in poi divenne quella dell'immortalità celeste".[156] Nei testi magici e gnostici troviamo che il viaggio dell'anima attraverso le sfere celesti era ritenuto pericoloso, e che era necessario avere poteri astrali per poter superare ogni stadio.[157]

È da notare che uno dei padri della Chiesa, Origene (che cita l'autore pagano Celso), menziona esplicitamente tale concezione dell'immortalità astrale e la mette in relazione con la dottrina mitraica. Secondo Celso, nei misteri mitraici "appare un simbolo: due orbite nel cielo, una quella delle

[154] Sulla credenza dell'immortalità astrale, cfr. F. Cumont, *Astrology and Religion*, pp. 92-110; e *After Life in Roman Paganism*, Dover, New York, 1959, pp. 91-109.

[155] Su Eraclide di Ponto, vedi Burkert, *Love and Science*, pp. 336 segg.; e H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, pp. 98 segg.

[156] Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, Dover, New York, 1956, p. 39 [tr. it.: *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari, 1967].

[157] Vedi, ad esempio, il Rituale di Mithra, in M. Meyer, *Ancient Mysteries*, pp. 211-21.

stelle fisse e l'altra quella assegnata ai pianeti, e il passaggio effettuato dall'anima attraverso queste. Questo è il simbolo. C'è una scala a pioli con sette cancelli, e alla sommità un ottavo cancello".[158] Inoltre, il neoplatonico Porfirio attribuisce al mitraismo una concezione complicata della discesa e dell'ascesa celeste dell'anima, verso o fuori l'incarnazione (v. capitolo 5). Sulla base della mia teoria non è certo difficile comprendere perché questa dottrina dell'immortalità astrale abbia trovato posto nel mitraismo: nella misura in cui nel periodo ellenistico il destino dell'anima dopo la morte sembrò coinvolgere un difficile viaggio celeste, allo stesso modo una divinità, il cui principale attributo era il suo potere sulle stelle, potrebbe facilmente essere considerata capace di garantire ai suoi seguaci un passaggio sicuro verso il paradiso celeste.

Così, sia la diffusione dell'astrologia fatalistica in generale sia il successo della dottrina dell'immortalità astrale, crearono un contesto culturale in cui il fascino della divinità mitraica (la cui caratteristica peculiare è, a mio parere, il suo potere sulle stelle) è facilmente comprensibile. Ma dovrei sottolineare che perfino senza questi due fattori, l'idea di un dio capace di spostare l'intera struttura cosmica possieda una numinosità intrinseca attorno alla quale possiamo facilmente immaginare il formarsi di un'autentica tradizione religiosa.

Il lettore avrà notato che ancora non ho spiegato come si giunse a dare nome Mithras a quel dio che era originariamente Perseo. Tornerò su tale questione tra breve. Prima però c'è un'altra questione che dobbiamo trattare: se, come penso, il mitraismo ha avuto origine nei circoli intellettuali della città di Tarso, come si è diffuso fino ai pirati cilici?

I pirati della Cilicia

Nel rispondere a questa domanda, dovremmo tener presente il fatto che i pirati della Cilicia erano più di una semplice banda di predoni. Piuttosto, i pirati, che erano almeno ventimila,[159] formavano quello che poteva essere una piccola nazione che nel momento di maggiore sviluppo controllava l'intero Mediterraneo. La descrizione di Plutarco dei pirati, nella sua *Vita di Pompeo*, è illuminante:

> L'attività dei pirati prese le prime mosse dalla Cilicia (...) poi, mentre i romani erano occupati nelle guerre civili alle porte di Roma, il mare, lasciato incustodi-

[158] Origene, *Contra Celsum*, pp. 6,22 (tr. N. Chadwick, p. 334).
[159] Plutarco, *Vita Pompeii*, 28.

to, cominciò ad attirare e a spingere i pirati sempre più lontano, tanto che si misero ad attaccare non solo i navigatori, ma anche le ampie isole e le città marittime(...) Esistevano anche in molti luoghi rade fortificate e punti di segnalazione per le imbarcazioni dei pirati, squadre di assalto che non solo per il valore degli equipaggi, la capacità dei nocchieri, la rapidità e la leggerezza delle imbarcazioni, erano particolarmente adatte al loro compito, ma offendevano per l'eccesso della loro magnificenza più di quanto non destassero timore: con le loro vele dorate, i tappeti di porpora, e i remi argentati (...) Perché le navi dei pirati erano più di un migliaio, e le città di cui s'impadronirono oltre quattrocento (...) Questa pirateria aveva esteso il suo dominio su tutto il Mediterraneo, rendendolo impraticabile e chiuso ad ogni commercio.[160]

Chiaramente, non erano pirati comuni. Ma Plutarco fornisce qualche ulteriore informazione che ci dà in realtà la risposta alla nostra domanda: "In quel periodo gli uomini ricchi e influenti, dal lignaggio illustre e di intelligenza superiore, cominciarono ad imbarcarsi sulle navi pirate e partecipare alle loro imprese".[161] Lo storico ci dice qui che i pirati avevano legami stretti con le classi superiori e con gli intellettuali. Potrebbe quindi essere molto probabile che gli insegnamenti del giovane culto misterico astronomico degli intellettuali di Tarso siano stati trasmessi ai pirati. E notiamo che ciò è particolarmente vero in relazione al fatto che i pirati, come tutti i naviganti, dipendevano dalle stelle per poter governare le navi, e potrebbero quindi essere stati particolarmente sensibili agli insegnamenti religiosi riguardanti una divinità la cui essenziale caratteristica era il suo potere sulle stelle.

Mitridate Eupatore e il nome Mithras

Possiamo ora passare alla questione di come il dio fu chiamato Mithras e non Perseo. Per rispondere a questa domanda lasciatemi prima ricordare che la segretezza era importante nel mitraismo (probabilmente perché la dottrina al centro del culto veniva avvertita come qualcosa di estremamente potente e di grande valore) e questo desiderio di segretezza potrebbe aver portato al desiderio di celare il vero nome della divinità del culto. Inoltre, sappiamo che Tarso fu a lungo sotto il dominio persiano, e contava una numerosa comunità persiana. Unito al fatto che, come abbiamo visto nel capitolo 3, Perseo era strettamente legato alla Persia a causa del suono del suo nome, questo avreb-

[160] *Ibidem*, 24,2-25,1 (Plutarco, *Plutarch's Lives*, vol. 5, p. 175).
[161] *Ibidem*, 24,2 Plutarco (*Plutarch's Lives*, vol. 5, p. 175).

be dato terreno fertile al sincretismo che collegava Perseo con un dio persiano come Mithra.

Comunque, un elemento più importante potrebbe essere che, durante il I secolo a.C., la maggior parte dell'Asia Minore cadde sotto il controllo di Mitridate VI Eupatore, il grande re del Ponto, il cui nome significa "dato da Mithra". Mitridate era l'ultimo e il più grande della dinastia dei reggenti del Ponto, discendente dal nobile persiano Mitridate II di Cio. Mitridate conquistò gran parte dell'Asia Minore intorno all'88 a.C., e il successivo ventennio vide le sue forze schierate contro vari generali romani nelle cosiddette tre "guerre mitridatiche". Mitridate venne alla fine sconfitto da Pompeo attorno al 66 a.C.

È di grande interesse il fatto che Mitridate avesse stretto una forte alleanza con i pirati della Cilicia, che usò come alleati contro Roma. In realtà, secondo lo storico antico Appiano, fu proprio Mitridate il responsabile della prima organizzazione dei pirati.[162] Come H.J. Ormerod scrive nel suo libro *Piracy in the Ancient World*, i pirati erano così legati a Mitridate che "la guerra contro i pirati divenne di fatto una guerra contro Mitridate. I pirati si riconoscevano talmente nella flotta del re che Mitridate stesso, trovandosi in pericolo di naufragio, non esitò a salire su un vascello pirata che lo fece approdare sano e salvo a Sinope".[163] I pirati della Cilicia erano quindi profondamente legati a Mitridate, un grande condottiero cui era stato dato il nome del dio iranico Mithra. È dunque significativo sapere che lo stesso Mitridate si era fatto ritrarre su monete nelle sembianze dell'eroe Perseo, apparentemente perché sia lui sia suo padre prima di lui, credevano che Perseo fosse l'antenato della dinastia mitridatica. Le monete dei reggenti mitridatici includono diverse tipologie su cui è effigiato Perseo, così come troviamo altri motivi associati a Perseo, ad esempio la Gorgone o Pegaso, il cavallo alato che emerse dal corpo della Gorgone dopo che questa era stata decapitata da Perseo. Come Warwick Wroth dice nella sua descrizione delle monete del Ponto in *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, tutte queste tipologie alludono "alla discendenza persiana di Mitridate dal mitico antenato Perseo. Perseo stesso è rappresentato sulle tetradracme di Mitridate III (padre di Eupatore) e spesso ricorre sulle monete civiche di bron-

[162] Appiano, *Mithridates*, 14,92 [tr. it. del Libro XII della *Storia romana* di Appiano, *Le guerre di Mitridate*, Oscar Mondadori, Milano, 1999].

[163] H.A. Ormerod, *Piracy in the Ancient World*, Liverpool University Press, Liverpool, 1978, pp. 210-11.

zo del periodo di Mitridate Eupatore".[164] La dinastia mitridatica venne associata così intimamente a Perseo che, su alcune monete coniate sotto il regno di Mitridate Eupatore, è stata trovata non solo la figura di Perseo, ma anche effigi di Mitridate stesso nelle vesti di Perseo.[165]

Così, scopriamo che i pirati della Cilicia erano profondamente legati ad un potente re che veniva chiamato Mithra a causa del dio iranico, e che faceva risalire i suoi antenati fino a Perseo. È facile immaginare che nei circoli attorno a Mitridate, che secondo Appiano "presero a interessarsi alla sapienza greca... e a riti religiosi" (*Mithridates*, 16,112), esistevano speculazioni mitologiche che mettevano in relazione il nome Mithra-Mitridate con il suo presunto antenato Perseo. È perciò estremamente probabile che fu nel contesto dell'alleanza di Mitridate con i pirati cilici che ebbe origine il legame sincretistico tra Perseo e Mithra, che condusse al nome Mithras (una forma greca del nome Mithra) dato al dio del nuovo culto. Dovremmo ripetere, però, che anche senza l'influenza di Mitridate, l'antico e ben noto legame mitologico tra Perseo e la Persia potrebbe facilmente aver portato alla sua identificazione con un dio persiano come Mithra, specialmente in un crocevia culturale qual era la città di Tarso.

Il combattimento leone-toro

Prima di concludere questo capitolo, dobbiamo considerare un'ultima questione che riguarda le ragioni per cui i mitraisti scelsero l'immagine della morte di un toro per simboleggiare la precessione degli equinozi. Secondo la nostra teoria, essi videro nella morte del toro la rappresentazione della fine dell'Età del Toro, cioè l'uscita dell'equinozio di primavera dal Toro, causata dall'attività del nuovo dio creduto responsabile della precessione. Tuttavia,

[164] Warwick Wroth, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: Pontus, Paphlagonia, Bithynia, and the Kingdom of Bosporus*, Longmans, London, 1889, p. xxv. Per un dettagliato studio delle monete della dinastia mitridatica, che include un catalogo e una disquisizione sulle monete in cui appare Perseo, vedi Friedrich Imhoof-Blumer, "Die Kupferprägung des mithradatischen Reiches und andere Münzen des Pontos und Paphlagoniens", in *Numismatische Zeitschrift*, 5 (1912), pp. 169-92. Vedi anche Konrad Schauenburg, *Perseus in der Kunst des Altertums*, Rudolf Hablet, Bonn, 1960, pp. 31, 91; Theodore Reinach, *Numismatique ancienne: Trois royaumes de l'Asie Mineure*, C. Rollin Feuardent, Paris, 1888, pp. 172-73, 187-88, 201-3.

[165] F. Imhoof-Blumer, "Kupferprägung", pp. 172, 180.

si solleva la questione del perché i mitraisti scelsero di simboleggiare la precessione ponendo l'accento sull'uscita dal Toro, piuttosto che di creare un simbolo per l'intero ciclo della precessione attraverso tutti i segni dello zodiaco. La risposta più semplice a questa domanda è che l'uscita dal Toro fu la più recente, quella responsabile dell'*attuale* età del mondo, e perciò in grado di rappresentare l'intero ciclo. Inoltre, se è giusta la nostra affermazione che tra i "proto-mitraisti" nella città di Tarso il dio locale Perseo venne ad essere considerato la personificazione della nuova forza responsabile della precessione, allora la posizione della costellazione di Perseo, proprio al di sopra di quella del Toro, deve essere stata vista come un ulteriore fattore nella scelta della morte del toro come simbolo della precessione.

Comunque, un altro fattore può essere entrato in gioco. Nel capitolo 4 ho segnalato che un emblema importante della città di Tarso (che appare spesso sulle monete della città dal IV secolo a.C. al III secolo d.C.) fu il simbolo di un leone che aggredisce un toro. Abbiamo anche notato che questo emblema è a volte associato a Perseo (v. fig. 19), e ricordato in quel punto la nostra precedente discussione, nel capitolo 2, dello stesso motivo del combattimento leone-toro, dove abbiamo visto che quest'ultimo simbolo aveva un significato astronomico.

Il fatto che la città di Tarso avesse quale emblema la scena del combattimento leone-toro significa che nella città già esisteva, prima della nascita del mitraismo, un simbolo ben noto della morte di un toro, simbolo che inoltre aveva antiche associazioni astronomiche. Chiaramente la presenza a Tarso di questo emblema deve essere stata uno dei fattori nella creazione della iconografia mitraica dell'uccisione del toro. Osserviamo allora più da vicino la storia illustrata da questo simbolo.

Secondo lo storico della scienza Willy Hartner, il simbolo del combattimento leone-toro, diffuso nell'antico Vicino Oriente, rappresentava il tramonto eliaco del toro (l'ultimo giorno in cui il Toro è visibile sull'orizzonte al tramonto), momento in cui la costellazione del Leone, giungendo al suo apice, "uccide" simbolicamente la costellazione del Toro (cioè raggiungendo la sua posizione più alta nel cielo) mentre il Toro sta tramontando (cioè, scende al di sotto dell'orizzonte: vedi capitolo 2). Secondo Hartner, questo momento aveva un'importanza speciale agli inizi della civiltà mesopotamica (circa 4000-3000 a.C.), perché a quei tempi la semina primaverile aveva luogo alla metà di febbraio. È per questa ragione, dice Hartner, che troviamo il simbolo del combattimento leone-toro nell'arte dell'antica Mesopotamia durante il IV millennio a.C., in quanto simboleggiava il segnale astronomico dell'inizio dell'anno agricolo. Però, continua, il tramonto eliaco del Toro ebbe anche un particolare significato dal 1000 al 500 a.C. circa, quando, a causa della precessione degli equinozi, tale evento aveva luogo all'incirca nel

periodo dell'equinozio di primavera (21 marzo). Ciò spiegherebbe, sostiene Hartner, perché questo simbolo venne adottato come importante emblema dagli Assiri e dalla dinastia achemenide di Persia; infatti, sia gli Assiri (1000-600 a.C. circa) sia gli Achemenidi (650-330 a.C. circa) possedevano un calendario che aveva inizio con una importante festività religiosa, con l'equinozio di primavera.[166]

Il simbolo del combattimento leone-toro cominciò ad apparire sulle monete di Tarso durante il periodo in cui la città si trovava sotto la dominazione persiana. Possiamo perciò presumere che se ha avuto un qualche significato astronomico a Tarso in quel tempo (a quel punto avrebbe anche potuto essere un puro stratagemma araldico senza alcun significato esplicito) il significato era lo stesso di quello che aveva in Persia, cioè rappresentava il tramonto eliaco del Toro durante l'equinozio di primavera.

Comunque, dal I secolo a.C. (epoca delle origini dei misteri mitraici) il tramonto eliaco del Toro non è più avvenuto durante l'equinozio di primavera (adesso cade attorno al 5 aprile). Così, dal tempo della nascita del mitraismo, il simbolo del combattimento leone-toro, come quello usato a Tarso, molto probabilmente non ebbe più un esplicito significato astronomico, sebbene possiamo presumere che conservasse vaghe connotazioni astronomiche (incluso forse un pallido ricordo che il simbolo aveva qualcosa a che fare con l'equinozio di primavera).

È significativo che, oltre a tutte le altre prove che fanno risalire le origini dell'uccisione del toro alla città di Tarso, scopriamo qui che il tradizionale emblema della città consisteva proprio nell'immagine dell'uccisione di un toro. È difficile evitare la conclusione che la presenza a Tarso di tale emblema debba essere stato un elemento importante nel processo grazie al quale i mitraisti finirono per scegliere l'immagine della morte di un toro a simbolo della precessione. Come gli stadi di questo processo si siano esattamente sviluppati è materia di ulteriore studio. Comunque, uno scenario come quello che segue potrebbe risultare plausibile. Quando le notizie della scoperta di Ipparco della precessione (secondo cui l'equinozio di primavera una volta cadeva nel Toro) raggiunsero la città di Tarso, l'antico emblema della città (l'uccisione di un toro) divenne oggetto di speculazione da parte dei proto-mitraisti, e venne ad essere considerato un simbolo della fine dell'Età del Toro. Allora l'importanza a Tarso di Perseo e il fatto che la costellazione di Perseo occupi nel cielo una posizione immediatamente sopra al Toro (la stessa posizione cioè occupata dal leone nel simbolo del combattimento leone-

[166] Willy Hartner, *Oriens-Occidens*, Georg Olms, Hildesheim, 1968, pp. 227-42. Vedi anche A. Bausani, "Note sulla preistoria", pp. 503-13.

toro) portò ad ulteriori speculazioni in cui Perseo prese il posto del leone, e fu raffigurato sopra al toro nell'emblema della città, e così divenne l'uccisore del toro, la personificazione della forza responsabile della fine dell'Età del Toro (v. fig. 19, in cui Perseo e il combattimento leone-toro sono raffigurati insieme sulla stessa moneta di Tarso). Uno scenario come questo sarebbe certamente ancor più verosimile se l'emblema leone-toro avesse mantenuto fino ad allora alcune connotazioni astronomiche provenienti dalla sua storia precedente, soprattutto se queste connotazioni erano in relazione con l'equinozio di primavera.

Concludendo, il fatto che il tradizionale emblema della città di Tarso raffigurasse la morte di un toro aggiunge chiaramente un elemento importante alla nostra comprensione di come i mitraisti arrivarono a scegliere quella stessa immagine per rappresentare il fenomeno recentemente scoperto della precessione degli equinozi.[167]

Riepilogo

Ho completato così l'esposizione della mia teoria riguardo alle origini e al significato della tauroctonia mitraica. Riassumendo brevemente: nella capitale cilicia, un gruppo di intellettuali di ascendenza stoica, interessati alle tradizionali tematiche stoiche quali l'astrologia, la religione astrale e i cicli astronomici, venne a conoscenza della scoperta fatta da Ipparco della precessione degli equinozi. Essi ipotizzarono l'esistenza di una nuova divinità responsabile di questo fenomeno cosmico, una divinità in grado di muovere la struttura dell'intero universo e perciò dall'immenso potere. Nel tipico stile degli stoici, essi diedero a questo nuovo essere cosmico la forma del loro dio

[167] Vorrei ancora una volta ricordare il mio debito in questa sezione verso il testo "Cosmopolitan Religion" di Frothingham. Come ho ricordato nel capitolo 4, Frothingham ha suggerito nel 1918 che Perseo/Mithras prese il posto del leone nella scena del combattimento tra il toro e il leone, permettendo alla scena stessa di trasformarsi nell'immagine dell'uccisione del toro. Frothingham ricorda che spesso a Perseo veniva dato l'appellativo di "leone alato". Non sono stato in grado di rintracciare la prova a cui Frothingham fa affidamento nel fare questa sua dichiarazione, perché, sfortunatamente, l'articolo di Frothingham non è che un riassunto di un articolo più lungo che indirizzò a l'Archeological Institute of America, e il riassunto non contiene alcun rimando. Sarei grato se uno dei miei lettori potesse darmi il riferimento mancante riguardo a Perseo "leone alato", visto che è ovviamente di enorme interesse e importanza. Potrebbe questo significare che il dio mitraico dalla testa leonina era originariamente Perseo stesso, e non la Gorgone?

indigeno, Perseo, eroe sia di Tarso sia dei cieli (dal momento che era anche una costellazione). Il fatto che un simbolo estremamente adatto a simboleggiare la precessione sarebbe stato la morte di un toro (poiché l'ultima costellazione che cadeva nell'equinozio di primavera, secondo la scoperta di Ipparco, era quella del Toro), venne unito alla costatazione che la costellazione di Perseo si trova direttamente sopra il Toro, dando luogo all'immagine del toro che viene ucciso dall'eroe che lo sovrasta. Quest'immagine rappresentava il tremendo potere del dio che lo rendeva capace di porre fine all'Età del Toro attraverso lo spostamento dell'intero universo, di modo che l'equinozio di primavera uscisse dalla costellazione del Toro. La scelta del simbolo della morte di un toro per rappresentare la precessione fu agevolata dal fatto che l'emblema tradizionale della città di Tarso raffigurava proprio l'uccisione di un toro. Una volta che l'immagine centrale dell'uccisione del toro prese una forma definita, le altre costellazioni, che si trovavano sull'equatore celeste quando l'equinozio di primavera cadeva nel Toro, vennero aggiunte a rappresentare il potere che il dio esercitava non solo sulla precessione degli equinozi, ma anche sulla posizione dell'intero equatore. Il culto poi si diffuse tra i pirati della Cilicia, che avevano stretti legami con la classe agiata e gli intellettuali e che, come tutti i marinai, dovevano avere un vivo interesse per le stelle, dato che per la navigazione dipendevano dal cielo. Alla fine la stretta alleanza tra i pirati e Mitridate Eupatore, così chiamato in onore di Mithra, e discendente miticamente da Perseo, portò i pirati ad adottare il nome Mithras per il nuovo dio.

Ci furono naturalmente molti altri simboli nell'iconografia mitraica accanto all'immagine centrale dell'uccisione del toro. Nel capitolo 7 vedremo come la teoria che ho proposto possa aiutarci a comprendere il significato di molti di questi simboli secondari.

Prima di concludere la presente analisi, devo però rilevare un ultimo elemento di prova. Il padre della Chiesa Ippolito (II-III secolo d.C.), nel suo trattato *Confutazione di tutte le eresie*, cita ampiamente un'opera altrimenti sconosciuta che consiste in un'allegorica esegesi esoterica dei *Phaenomena* di Arato. È di grande interesse un passaggio in cui viene menzionata la figura di Perseo. Ippolito, citando l'ignoto autore di quest'esegesi di Arato, dice: "Perseo è l'asse alato che perfora entrambi i poli attraversando il centro della Terra e permettendo al cosmo di ruotare".[168] Sarebbe andare troppo oltre suggerire che abbiamo qui un frammento di una tradizione che deriva da quelle speculazioni astronomiche su Perseo che, secondo la mia tesi, stanno alla base dei misteri mitraici?

[168] Ippolito, *Haeresiarum* , 4,49,2.

7. Il simbolismo cosmico del mitraismo

In questo capitolo metteremo da parte la tauroctonia per esaminare numerose altre aree legate al simbolismo mitraico. Nel corso dell'analisi, scopriremo che la teoria da me proposta ci aiuta a dare significato a molti di questi simboli secondari. Inoltre, troveremo in parecchi di essi prove ulteriori a sostegno della mia ipotesi sull'origine del mitraismo.

Mithras *kosmokrator*

Se Mithras è, come ho sostenuto, un dio la cui qualità principale consiste nell'avere un potere sull'intero cosmo, dovremmo attenderci di trovare nell'iconografia mitraica esempi figurativi in cui egli appare come *kosmokrator* (signore del cosmo). E, infatti, troviamo proprio questo tipo di rappresentazioni. In particolare, Mithras viene spesso raffigurato mentre regge nella mano un globo che rappresenta la sfera cosmica (v. fig. 28).[169] Maarten Vermaseren dice di queste scene: "Dal momento della sua nascita, Mithras ha retto il globo come *kosmokrator* (signore dell'universo)".[170]



Fig. 28 Mithras con il globo cosmico (CIMRM 1283).

Che tale globo rappresenti il cosmo è provato dall'esistenza di antiche raffigurazioni pittoriche, nelle quali una deità regge un globo, esplicita rappresentazione della sfera cosmica, su cui sono raffigurati due cerchi che si intersecano: lo zodiaco e l'equatore celeste.

Ad esempio, la fig. 29 mostra un Apollo solare di provenienza pompeiana che regge una sfera azzurra su cui sono tracciati i due cerchi incro-

[169] La figura 28 è presa dal testo di M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 76; altre scene in cui è mostrato Mithras mentre sorregge un globo sono CIMRM, 334, 459, 985, 1289.

[170] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 116.

ciati.[171] Inoltre il rilievo mostrato nella fig. 28, che raffigura Mithras bambino mentre regge un globo, è stato trovato in Germania su un monumento mitraico, su cui è rappresentata anche un'altra scena, nella quale il dio adulto sostiene sulle spalle la grande sfera dell'universo, ruolo attribuito tradizionalmente ad Atlante (v. fig. 30). Dal momento che i due globi appaiono sullo stesso monumento, non ci sono dubbi che il globo tenuto da Mithras bambino sia lo stesso globo sorretto da Atlante, globo che è sempre stato identificato con la sfera cosmica. Un'ulteriore prova dell'identificazione del globo di Mithras con la sfera cosmica è anche fornita da CIMRM 459, in cui Mithras viene rappresentato mentre regge un globo di colore azzurro, che ci ricorda il globo azzurro retto dall'Apollo solare di Pompei su cui sono tracciati lo zodiaco e l'equatore (v. fig. 29).



Fig. 29 Apollo solare con il globo cosmico che presenta i cerchi incrociati dello zodiaco e dell'equatore celeste (Pompei).

[171] Sull'Apollo solare di Pompei vedi O.J. Brendel, *Symbolism*, tav. n. 17. La tesi di Brendel fornisce prove in abbondanza al fine di ricondurre al motivo del globo la rappresentazione della sfera cosmica.



Fig. 30 Mithras nel ruolo di Atlante (CIMRM 1283).

La più evidente rappresentazione grafica di Mithras *kosmokrator* è in CIMRM 985 (v. fig. 31), in cui Mithras è rappresentato mentre con una mano regge il globo cosmico e con l'altra tocca il cerchio dello zodiaco che incornicia il dio.

Intimamente associato con queste immagini è anche CIMRM 1283, in cui, come abbiamo già detto, Mithras è rappresentato nelle vesti di Atlante, inginocchiato mentre regge sulle spalle la sfera dell'universo (v. fig. 30). Riguardo al ruolo di Atlante nell'iconografia mitraica, Maarten Ver-



Fig. 31 Mithras che regge la sfera cosmica e fa girare lo zodiaco (CIMRM 985).

maseren afferma: "Potremmo concludere che la figura di Atlante, nel culto mitraico, è stata mutuata dalla mitologia greca, perché, tra l'altro, Atlante servì a sottolineare sia l'importanza del compito di Mithras come sostegno dei cieli, sia il potere derivato da tale associazione".[172] Si noti, incidentalmente, che nell'antichità esisteva una forte associazione mitologica fra Atlante e Perseo: secondo Ovidio, fu Perseo a pietrificare Atlante mostrandogli la testa della Gorgone.[173]

In aggiunta a questi esempi, in cui Mithras sorregge il globo cosmico, il suo ruolo di *kosmokrator* è certamente suggerito da numerose tauroctonie, in cui la scena dell'uccisione del toro ha luogo all'interno di un cerchio o di un arco che simboleggia lo zodiaco (v. fig. 32).

Infine, come vedremo, Mithras è spesso rappresentato mentre il dio del sole s'inginocchia davanti a lui in segno di sottomissione, a dimostrazione che Mithras possiede un potere cosmico superiore perfino a quello del sole.

L'iconografia mitraica pertanto rende chiaro che Mithras era concepito come un *kosmokrator*, e tale fatto adduce una prova significativa alla mia affermazione che la caratteristica essenziale di Mithras consisteva nel suo potere di controllo sulle sfere cosmiche.



Fig. 32 Mithras con il cielo stellato sotto il suo mantello (CIMRM 245).

[172] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, p. 116.

[173] Ovidio, *Metamorfosi*, 4,655 segg. [tr. it.: *Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 1994].

Simbolismo mitraico delle Età del Mondo

Secondo la mia teoria, il potere cosmico di Mithras si manifestava nella sua capacità di dare termine all'Età del Toro e dare inizio ad una nuova epoca attraverso lo spostamento della struttura fondamentale dell'universo. È perciò estremamente interessante che l'iconografia mitraica contenga numerosi esempi di simboli che rappresentano le età del mondo in fase di cambiamento e i cicli del tempo. Mi riferisco qui alle scene che raffigurano la consegna di poteri da Saturno a Giove, la battaglia tra Giove e i Titani (la cosiddetta Gigantomachia), e il mito di Fetonte.

Il motivo di Saturno che cede i poteri a Giove deriva certamente da due opere di Esiodo: la *Teogonia*, in cui si racconta la successione degli dèi, e *Le opere e i giorni*, in cui si descrive la storia delle cinque successive età degli uomini (la prima delle quali, l'età dell'oro, era sotto il regno di Crono, il Saturno dei romani, e le successive età sotto il regno di Giove). Queste storie vennero spesso riprese. Ovidio, ad esempio, nelle sue *Metamorfosi*, fonde le storie della *Teogonia* e de *Le opere e i giorni*, narrando di come, "quando Saturno fu consegnato all'oscurità del Tartaro, e il mondo passò sotto il governo di Giove, l'età d'Argento si sostituì a quella dell'Oro".[174] Questo mito è raffigurato molte volte nell'iconografia mitraica (v. fig. 33). Come dice Maarten Vermaseren, in quest'ultima ci sono "varie rappresentazioni della figura di Crono-Saturno che passa il suo dominio divino al successore Giove, consegnandogli i fulmini e lo scettro. L'atto ha luogo sopra un altare, come se gli dèi stessero ratificando la successione dei poteri con un sacrifico. L'Età dell'Oro (*aurea aetas*), così tanto cantata in poesia e in prosa, è tramontata, ma tornerà nuovamente quando i cicli del tempo avranno esaurito il loro percorso prestabilito".[175] Dopo che Giove successe a



Fig. 33 Saturno che consegna i suoi poteri a Giove (CIMRM 1283).

[174] Ovidio, *Metamorphoses*, trad. Mary M. Innes, Penguin Books, Baltimora, 1955, p. 32.

[175] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, pp. 107-8. Per ulteriori esempi nell'arte mitraica di questo motivo, vedi CIMRM 1137.A4a, 1283.9, 1292.4d.

Saturno, rafforzò la sua autorità sconfiggendo i Titani, una razza di esseri mostruosi sopravvissuti all'età di Saturno, e questa storia della Gigantomachia è anch'essa rappresentata spesso nell'arte mitraica (v. fig. 34).

Sulla base della mia teoria, naturalmente, la presenza del tema della successione delle età del mondo ha un suo preciso significato, perché riflette il mistero centrale del culto in cui il dio Mithras dà prova della sua capacità di far cessare una delle Età del Mondo e dare inizio ad una nuova Età per mezzo dell'uccisione del toro (fine dell'Età del Toro).

Un tema simile è espresso anche dalla descrizione mitraica del mito di Fetonte. Come ho menzionato nel capitolo 6, il figlio di Helios, il dio del sole, che chiese di poter guidare il carro del padre solo per un giorno e finì quasi per incendiare il mondo, è stato raffigurato su un rilievo nel mitreo di Dieburg (v. fig. 35).[176] Inoltre, il poeta del V secolo d.C. Nonno fa riferimento a Mithras come "il Fetonte assiro di Persia".[177] Ma perché Mithras si dovrebbe identificare con Fetonte? Sulla base della nostra teoria non è difficile trovare la risposta, poiché, come abbiamo già visto, la storia di Fetonte fu spesso utilizzata dagli stoici come allegoria, in quanto simboleggiava l'*ekpyrosis*, la conflagrazione cosmica che, secondo la credenza stoica, segnava la fine di ogni età del mondo. Così, come ha scritto Franz Cumont,



Fig. 34 Battaglia tra Giove e i Titani (CIMRM 42).

[176] Sul mito di Fetonte, vedi Euripide, *Hippolitus,* 735 segg. [tr. it.: *Ippolito*, Rizzoli BUR, Milano, 2000]. Ovidio, *Metamorfosi,* 1,750 segg. Il mitreo Dieburg è CIMRM, 1247.

[177] F. Cumont, *Textes*, vol. 1, p. 177, n. 2.



Fig. 35 Raffigurazione mitraica del mito di Fetonte (CIMRM 1247).

il rilievo di Dieburg "ci rivela che il mito di Fetonte, *nella sua interpretazione stoica*, fu adottato nei misteri di Mithra".[178]

Nel mitraismo, perciò, l'identificazione di Mithras con Fetonte avrebbe la funzione di attribuirgli la responsabilità della fine di ogni età del mondo. Così, scrive Maarten Vermaseren, "i seguaci di Platone e la Stoà videro in Fetonte, giovane e inesperto guidatore del carro, l'annunziatore del futuro, della portentosa conflagrazione (*conflagratio*, *ekpyrosis*)... Il rilievo Dieburg, quindi, attesta che i mitraisti credevano che il loro dio fosse l'artefice della conflagrazione".[179] Ovviamente la presenza di questo simbolismo di Fetonte nell'iconografia mitraica è di enorme portata, perché non solo corrobora la mia affermazione che il vero potere di Mithras si manifesta nella sua capacità di porre fine ad una delle età del mondo e dare inizio ad un'altra età, ma fornisce anche un'importante prova dell'influenza stoica sulla dottrina mitraica.

[178] F. Cumont, *Recherches*, p. 17. Il corsivo è mio.
[179] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, pp. 171-72.

Potremmo asserire, quindi, che l'esistenza nell'arte mitraica di vari simboli che rappresentano il cambiamento delle età del mondo e dei cicli del tempo, apporta una prova inoppugnabile alla nostra ipotesi che l'uccisione del toro simboleggi il potere di Mithras di porre fine ad un ciclo cosmico e iniziarne uno nuovo, potere che il dio ha in virtù del suo controllo sulla strutture fondamentali dell'universo.

Mithras e Helios

Come abbiamo visto nel capitolo 6, se Mithras è la divinità responsabile dello spostamento delle sfere cosmiche causato dalla precessione degli equinozi, uno dei suoi poteri più importanti consisterebbe nella capacità di controllare la posizione del polo cosmico. È perciò molto significativo che la iconografia mitraica attribuisca a Mithras proprio tale potere. In particolare, in diverse scene che raffigurano la relazione tra Mithras e il dio del sole Helios, Mithras viene rappresentato mentre regge un oggetto che pare simboleggiare il polo cosmico.

L'iconografia mitraica spesso presenta Mithras intento in varie attività insieme al dio del sole (Helios o Sol). Molte di queste scene evidenziano chiaramente la superiorità di Mithras su Helios. Ad esempio, troviamo numerosi monumenti che mostrano Helios inginocchiato di fronte a Mithras in atto di sottomissione: sono queste le cosiddette scene di investitura (v. fig. 36). In alcune di queste immagini di "investitura", Mithras è mostrato mentre tiene in mano qualcosa che somiglia a una spalla o a una zampa di animale mentre Helios è accovacciato di fronte a lui (v. fig. 37).



Fig. 36 Scena di "investitura"(CIMRM 650).



Fig. 37 Scena di "investitura" in cui Mithras regge la spalla del toro (CIMRM 1430).

È interessante notare che l'oggetto che Mithras tiene in mano in queste scene è stato recentemente messo in relazione da alcuni studiosi con il simbolo della spalla del toro che, nel cosiddetto Rituale di Mithras, è tenuta dal "dio del polo celeste". Il Rituale di Mithras è una sezione tratta da uno dei papiri magici greci, che si riteneva fosse una rivelazione concessa dal "grande dio Helios Mithras".[180] Il curatore originale del testo, Albrecht Dieterich, ha affermato che essa documentava un autentico rituale mitraico; ma questa affermazione venne confutata da Cumont, il quale pensava che i riferimenti a Mithras nel testo fossero solo il risultato dello stravagante sincretismo tipico delle tradizioni magiche.[181] Fino a poco tempo fa, per la maggior parte gli studiosi seguivano Cumont e si rifiutavano di vedere nel Rituale di Mithras un'autentica dottrina mitraica. Comunque, recentemente, Roger Beck e R.L. Gordon hanno sfidato tale posizione sostenendo come il Rituale di Mithras abbia davvero collegamenti diretti col mitraismo.

Ad un certo punto del rituale magico descritto dal testo, appaiono sette dèi, che sono chiamati i "Signori Polari del cielo" e che sono salutati come segue: "Salve, o guardiani del cardine, o gioventù sacra e coraggiosa, che fate girare al solo comando l'asse rotatorio della volta del cielo".[182] Subito dopo l'apparizione di questi sette signori polari, appare un altro dio, "un dio immensamente grande, dall'apparenza luminosa, giovane, dai capelli dorati, dalla bianca tunica, che porta una corona d'oro e i pantaloni".[183] Questo dio, continua il testo, "tiene nella mano destra una spalla dorata di un giovane toro: questa è l'Orsa che muove e fa girare il cielo, che lo sposta su e giù a seconda dell'ora".[184] Ciò che qui importa è che Roger Beck e R.L. Gordon hanno di recente affermato che "la spalla dorata di un giovane toro", tenuta dagli dèi polari più importanti nell'ultimo passaggio del Rituale di Mithras sopra citato, deve essere messa in relazione con la spalla o la zampa di un animale che l'iconografia mitraica raffigura nella mano di Mithras nelle scene di "investitura". Beck e Gordon danno sostegno alla loro affermazione facendo notare come uno zodiaco rinvenuto sul soffitto del mitreo di Ponza, alla costellazione dell'Orsa Maggiore venga attribuito un significato centrale, in quanto posta direttamente al polo. Come dice Beck: "le Orse celesti, al polo, sono allora il simbolo e lo strumento (...) del *kosmokrator*. In

[180] *PGM* 4,481 (H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 48).

[181] Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, B.G. Teubner, Stuttgart, 1966; F. Cumont, *Textes*, vol. 2, p. 56.

[182] *PGM*, 4,675-81 (H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 51).

[183] *PGM*, 4,698-700 (H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 52).

[184] *PGM*, 4,700-702 (H.D. Betz, *Greek Magical Papyri*, p. 52).

un contesto mitraico, il *kosmokrator* è ovviamente Mithras stesso. Così, dietro alle Orse, alla sommità del soffitto del mitreo di Ponza, in posizione centrale, scorgiamo la suprema deità del culto, il padrone dell'universo al suo centro e culmine".[185] Beck allora fa notare che in Egitto l'Orsa Maggiore era nota come la Spalla del Toro (lo stesso Rituale di Mithras fa questa identificazione nel passaggio finale citato in precedenza, dicendo a proposito della spalla del toro: "Questa è l'Orsa che muove e fa girare il cielo"). Beck così conclude che, sia la spalla del toro tenuta dal dio polare nel Rituale di Mithras, sia la spalla o la zampa di un animale tenuta da Mithras nella scena di "investitura", rappresentano il polo: "La forza dell'evidenza è cumulativa. L'enfasi sul polo e sulle costellazioni polari nel mitreo di Ponza legittima l'immagine di Mithras come simbolo polare nella Mithras-*liturgie*, e il mitreo e il testo insieme rendono maggiormente possibile l'identificazione dell'oggetto nella scena di 'investitura' con un simbolo della costellazione polare".[186] R.L. Gordon contribuisce dicendo:

> L'oggetto tenuto da Mithras nella familiare scena secondaria in cui Sol s'inginocchia davanti a lui, ha attirato la nostra attenzione, come pure quella di altri studiosi del mitraismo, da quando Dieterich l'ha identificata con... un *Rindsschulter*, uno dei quarti anteriori del toro, e quindi con un'immagine del polo. Nel visionare i monumenti, abbiamo quindi prestato particolare attenzione nel controllare questo dettaglio... Il professor Beck... sostiene che lo zodiaco di Ponza aiuta a confermare, per quanto concerne questo e altri punti, almeno parte dell'affermazione di Dieterich che la Mithras-*liturgie* riflette la dottrina mitraica non per puro caso. Le nostre osservazioni confermano l'opinione di Beck.[187]

Se le affermazioni di Beck e di Gordon sono valide, e l'oggetto tenuto da Mithras nella scena di "investitura" è un simbolo polare, allora dobbiamo concludere che i mitraisti credevano che Mithras avesse un legame speciale con il polo. Ma questo, naturalmente, ha un significato estremamente importante per la tesi: poiché, se la mia teoria è corretta, e Mithras era la personificazione della forza responsabile della precessione degli equinozi, uno dei suoi attributi consequenziali sarebbe proprio la capacità di controllare la posizione del toro. La scoperta fatta da Beck e Gordon riguardo questo simbolismo polare dell'iconografia mitraica, quindi, fornisce un considerevole sostegno alla teoria.

[185] Roger Beck, "Interpreting the Ponza Zodiac II", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2 (1978), p. 124.

[186] *Ibidem*, p. 127.

[187] R.L. Gordon, "Mithras Rindsschulter", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2 (1978), p. 213.

A questo punto mi trovo nella posizione di dover fornire una spiegazione logica del significato della scena di "investitura". Come si ricorderà, questa scena mostra il dio del sole che s'inginocchia di fronte a Mithras, mentre quest'ultimo tiene nella mano la spalla di un toro. Visto che questa simboleggia il polo, la scena potrebbe essere interpretata nel seguente modo: il dio del sole riconosce con sottomissione la superiorità del potere di Mithras, un potere rappresentato nel simbolo del polo che Mithras tiene nella mano. Una tale interpretazione della "investitura" combacia perfettamente con la spiegazione della tauroctonia che io ho finora presentato. Perché se Mithras rappresenta la forza responsabile della precessione degli equinozi, allora, essendo la precessione il risultato di uno spostamento graduale della posizione del polo, uno dei poteri di Mithras sarebbe ovviamente la sua capacità di spostare il polo. Ma quest'ultima capacità dimostra che Mithras controlla l'intera struttura cosmica, e quindi possiede un potere più grande di quello di ogni altra divinità, sicuramente più grande di quella del sole, che è semplicemente una parte della struttura cosmica controllata da Mithras. Così il dio del sole non ha altra scelta che quella d'inginocchiarsi di fronte a Mithras e di riconoscerne la superiorità.

L'iconografia della scena della "investitura" (e delle altre scene in cui Helios è raffigurato in posizione subordinata a Mithras), perciò, dà enorme sostegno alla nostra teoria. C'è tuttavia una gran parte dell'arte mitraica in cui Mithras e Helios sono rappresentati alla pari, come quelle scene in cui Mithra e Helios banchettano o conducono un carro assieme. Inoltre, nessuna argomentazione sulla relazione tra Mithras e il dio del sole può essere sostenuta se non si fanno i conti con la singolare circostanza che, sebbene l'iconografia mitraica presenti in modo chiaro ed evidente Mithras e Helios come divinità separate, esistono anche numerose iscrizioni in cui Mithras è egli stesso chiamato "il sole invitto" (*sol invictus*). Che significato si può ricavare dai documenti in cui Mithras e Helios sono mostrati su un piano di parità o, nel caso del titolo di *sol invictus*, sono completamente identificati?

Per rispondere a questa domanda, ricordiamo la precedente discussione su Mithras *kosmokrator*. Come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, se Mithras è, come ho sostenuto, una divinità il cui principale potere consiste nella sua capacità di controllare la struttura del cosmo, è ovvio che assumerebbe anche il ruolo di "signore del cosmo", o *kosmokrator*, un ruolo confermato dall'iconografia mitraica. È dunque interessante sapere che proprio questo ruolo è stato spesso attribuito nell'antichità greco-romana al sole.[188] Que-

[188] Per una più ampia trattazione dell'immagine del sole nelle vesti di *kosmokrator*, vedi Franz Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1909.

sta "teologia solare", come l'ha definita Franz Cumont, si è sviluppata parallelamente alle graduali scoperte sulle proprietà astronomiche del sole, e sui suoi effetti sulla vita terrestre. Fin dal V secolo a.C., ad esempio, Sofocle chiama il sole "colui che ha generato gli dèi", e "padre di tutte le cose".[189] Per fare un altro esempio, secondo Eusebio, il filosofo stoico Cleante (331-232 a.C.) "riteneva che il principio primo del cosmo fosse il sole";[190] e secondo Cicerone: "Cleante... ritiene che il sole sia il signore e padrone del mondo".[191] Nel I secolo a.C., Cicerone, nel suo *Sogno di Scipione*, parla del sole come "guida, sovrano e regolatore degli altri astri, mente e misura dell'universo".[192] E nel I secolo d.C., Plinio esprime con un vivace linguaggio la stessa immagine del sole nelle vesti di *kosmokrator*: "Nel mezzo di questi [astri] si muove il sole, che per grandezza e potere supera tutti, e che è il reggente non solo delle stagioni e delle terre, ma perfino delle stelle stesse e del cielo. Considerando tutte le cose su cui egli agisce, dobbiamo ritenerlo l'anima, o più precisamente la mente, dell'intero mondo, il supremo principio reggente e la divinità della natura".[193] Date tali descrizioni, le rappresentazioni artistiche come quella dell'Apollo solare di Pompei nelle vesti di *kosmokrator* (v. fig. 29) o la quasi identica raffigurazione del mitraico Helios *kosmokrator* (v. fig. 38; CIMRM 1591), acquistano un significato ben definito e forniscono prove iconografiche in favore del ruolo di *kosmokrator* del sole.



Fig. 38 Helios che regge il globo nella mano sinistra (CIMRM 1591).

[189] *TGF*, framm. 1017, citato in P. Boyancé, *Études*, p. 94.

[190] *SVF*, framm. 499; trad. in E. Bevan, *Later Greek Religion*, p. 10.

[191] Cicerone, *Academica*, 2,41 (trad. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1967, p. 631).

[192] Cicerone, *De re publica*, 6,17 (Cicerone, *Republic*, trad. C.W. Keyes, Harvard University Press, Cambridge, 1966, p. 269).

[193] Plinio, *Storia Naturale*, 2,4,12-13 (trad. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1967, vol. 1, pp. 177-79).

Ai fini della mia tesi, l'elemento più importante di questa tradizione, che dà al sole il ruolo di *kosmokrator*, sta nel fatto che è possibile rintracciare qui una relazione tra il sole e Mithras, relazione fondata sul fatto che entrambi sono *kosmokratores*. L'iconografia mitraica, che presenta Mithras e Helios sullo stesso livello, rappresenterebbe allora il fatto che Mithras e Helios condividono il ruolo di *kosmokrator*, il quale li rende fraterni alleati e compagni in varie gesta eroiche.

Il retroterra ideologico di tale relazione è chiaramente implicito nel passaggio tratto da *Sogno di Scipione* di Cicerone che abbiamo citato poc'anzi. Infatti, subito prima della descrizione del sole *kosmokrator*, Cicerone attribuisce lo stesso ruolo anche ad un'altra entità cosmica, la sfera delle stelle fisse. L'intero passaggio è il seguente: "[La sfera delle stelle fisse] abbraccia tutte le altre: è il sommo dio che racchiude e contiene in sé le restanti... cui sottostanno sette sfere che ruotano in direzione opposta, con moto contrario all'orbita del cielo... Il sole occupa la regione all'incirca centrale: guida, sovrano e regolatore degli altri astri, mente e misura dell'universo".[194] Qui vediamo nello stesso passaggio due entità cosmiche distinte: il sole e la sfera delle stelle fisse, entrambi descritti (anche se in modi leggermente diversi) nelle vesti di principi regolatori del cosmo. Nelle tradizioni della speculazione cosmologica, sottesa dal testo di Cicerone, possiamo quindi osservare chiaramente il terreno da cui si sarebbe sviluppata l'idea di una qualche relazione tra i due *kosmokratores*. La presenza nel testo di Cicerone di due *kosmokratores* è stata notata da Franz Cumont, che ha ricondotto a Posidonio questo complesso di idee. Nella sua argomentazione, Cumont prima afferma che Posidonio avrebbe creduto nel sole *kosmokrator*, e poi prosegue dicendo:

> Sappiamo che Posidonio collocò l'*hegemonikon*, la ragione universale, nel cielo, cioè nella sfera delle stelle fisse, sfera che conteneva tutte le altre. Poteva, allo stesso tempo, considerare il Sole come il dio supremo? Forse il suo panteismo riuscì a conciliare due dottrine all'apparenza contraddittorie... La contraddizione in effetti continua ad esistere nel *Sogno di Scipione*, resa più evidente dalla brevità dell'esposizione, e non sembra aver turbato Cicerone.[195]

[194] Cicerone, *Republic*, pp. 169-71.
[195] F. Cumont, *Théologie solaire*, p. 28.

Che qui Cumont abbia ragione o no nell'affermare che Cicerone si fosse rifatto alla teoria dei due *kosmokratores* di Posidonio,[196] osserviamo in questo passaggio tratto dal *Sogno di Scipione* di Cicerone una chiara indicazione del tipo di ragionamento che avrebbe portato alla formazione di un collegamento tra Mithras e il sole. Infatti, possiamo perfino fare un ulteriore passo in avanti. Poiché la testimonianza di Cicerone mostra che si riteneva che non solo il sole, ma anche la sfera delle stelle fisse giocasse il ruolo di *kosmokrator*, questo almeno nei circoli filosofici vicini a Cicerone (ad esempio tra gli stoici e i neopitagorici). Ma, naturalmente, se la mia teoria è corretta, uno degli attributi chiave di Mithras, in qualità di signore della precessione, sarebbe proprio il suo controllo sulla sfera delle stelle fisse. Potremmo allora permetterci di giocare col testo di Cicerone, e congetturare un'ipotetica variante nella quale Mithras avrebbe sostituito la sfera delle stelle fisse in qualità di *kosmokrator*. Un tale testo immaginario potrebbe suonare in tal modo: "Mithras controlla la sfera delle stelle fisse, che contiene tutte le restanti, e che abbraccia tutte le altre: è il dio sommo che racchiude e contiene in sé le restanti (...). Sotto di lui c'è il sole: guida, sovrano e regolatore degli altri astri, mente e misura dell'universo". Direi che in questo testo immaginario, che ho creato semplicemente inserendo Mithras, il sovrano e regolatore della sfera delle stelle fisse, nel passaggio di Cicerone, possiamo farci una vaga idea di come i mitraisti potrebbero aver concepito la relazione tra Mithras e Helios.

Possiamo adesso far fare un ulteriore passo in avanti all'argomentazione, concentrandoci sulla parola *invictus* (invitto) nel titolo Mithras *sol invictus*. Quando ci si riferisce a Mithras come il sole invitto, *non* sconfitto, sorge naturale la curiosità di sapere se esiste o no un sole *sconfitto*. E qui certo l'iconografia mitraica ci dà una risposta esplicita: tutte quelle scene che raffigurano il dio del sole che s'inginocchia di fronte a Mithras o è in qualche modo a lui sottomesso, chiariscono che è proprio il sole ad essere in realtà il sole sconfitto. Mithras, quindi, sconfiggendo il sole, diventa egli stesso il sole *non* sconfitto. Questa vittoria è sancita, come abbiamo visto, dalla presenza degli strumenti di potere, rappresentati dal simbolo del polo celeste, che Mithras tiene in mano nelle scene di "investitura", un potere che consiste nella sua capacità di spostare la posizione del polo celeste muovendo la struttura cosmica, e che chiaramente lo rende più potente del sole. E così possiamo dire che Mithras ha tutti i tito-

[196] L'attribuzione che fa Cumont a Posidonio di una "teologia solare" è stata fortemente criticata da R.M. Jones, "Posidonius and Solar Eschatology", in *C. Phil.*, 27, n. 2 (aprile 1932), pp. 113-35; e da P. Boyancé, *Études*, pp. 78-104.

li per essere chiamato "sole" in quanto ha assunto il ruolo di *kosmokrator* precedentemente esercitato dallo stesso sole.

Così l'intera relazione tra Mithras e Helios si chiarisce completamente: Helios a volte si sottomette a Mithras riconoscendogli la superiore capacità di spostare l'intera struttura cosmica. Altre volte Mithras e Helios sono rappresentati su un piano di parità (ad esempio nelle scene di banchetto o del carro), a testimonianza del fatto che entrambi sono *kosmokratores* (come la situazione con i due *kosmokratores* nel *Sogno di Scipione* di Cicerone) e così sono in un certo senso alleati che condividono un impegno comune. E Mithras è chiamato "sole non sconfitto" in riconoscimento del fatto che ha preso il ruolo di *kosmokrator* che in precedenza era l'unica prerogativa del "sole ora sconfitto".

Dovrei far menzione di due ulteriori punti prima di concludere questa analisi. Prima di tutto, vorrei riportare l'attenzione alla discussione fatta nel capitolo 4 sul culto di Perseo a Tarso. Abbiamo visto allora che il culto di Perseo in quella città era intimamente legato con il culto di una versione locale di Apollo. Come Imhoof-Blumer dice: "A giudicare dalle monete dell'impero, *Apollo Lykeios* (o *Tarseus*) e *Perseo* erano le due divinità i cui culti godevano di maggior prestigio a Tarso. Sono spesso rappresentati insieme... La statua di Apollo spesso appare in piedi davanti a Perseo che compie un sacrificio, o come un attributo di Perseo".[197] Fin dal V secolo a.C., nella tradizione greca, Apollo era strettamente identificato con il sole.[198] Quindi, se la mia teoria è corretta, e Mithras ha origine da una "cosmicizzazione" dell'eroe di Tarso, Perseo, allora è possibile che l'Helios mitraico abbia origine da una parallela "cosmicizzazione" della figura di Apollo a cui, nella città di Tarso, Perseo era intimamente associato.

In secondo luogo, nel riflettere sull'identificazione tra Mithras e il sole espressa nell'appellativo *sol invictus*, dovremmo notare che il Mithra iranico si è identificato con il sole prima delle origini del mitraismo occidentale. È stato argomento di disputa se tale identificazione fosse già presente nell'*Avesta*, ma di certo è documentata nel periodo tardo-ellenistico.[199] Il fatto che

[197] F. Imhoof-Blumer, "Coin-Types", pp. 171-72. Corsivo nell'originale.

[198] Sulla storia dell'identificazione di Apollo con il sole, vedi Pierre Boyancé, "L'Apollon solaire", in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie, et d'histoire offerts à Jérome Carcopino*, Librairie Hachette, Paris, 1966, pp. 149-70.

[199] Sulla questione dell'*Avesta*, vedi la tesi di Ilya Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mythra*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959, pp. 35-44. Mithra è identificato con il sole in una iscrizione nel tempio di Nemrud Dagh, eretto da Antioco I di Commagene (69-34 a.C.), CIMRM 32.

il Mithra iranico fosse identificato con il sole, era già noto nei circoli greci del tardo I secolo a.C., in quanto Strabone (64 a.C.-21 d.C.) scrive nella sua *Geografia*: "I persiani... onorano anche il sole, che chiamano Mithra".[200] È allora possibile che nel mitraismo occidentale Mithras venne identificato con il sole, come risultato di una "contaminazione" tra il culto occidentale e le autentiche tradizioni iraniche; cioè, perfino se la mia teoria è corretta, e il mitraismo occidentale non ha niente a che vedere con l'antico Iran, è chiaro che, man mano che il mitraismo si diffondeva, la sua divinità principale, che portava lo stesso nome di un dio iranico, sarebbe stata inevitabilmente messa in relazione con autentiche tradizioni iraniche. È perciò probabile che l'identificazione di Mithras con il sole, espressa dall'appellativo *sol invictus* (un'identificazione che è in forte contraddizione con l'evidenza iconografica, che differenzia sempre Mithras dal sole), potrebbe essere stata almeno in parte ispirata in Occidente (come possiamo notare in Strabone) da qualche conoscenza approssimativa dell'identificazione, presente in alcune tradizioni iraniche, di Mithras con il sole.

In ogni caso, la discussione ha mostrato che la prova che concerne la relazione tra Mithras e Helios fornisce un forte sostegno alla mia teoria sulle origini del mitraismo e sul significato dell'iconografia mitraica.

I portatori di fiaccole e i Dioscuri

Nel capitolo 5 abbiamo visto che i portatori di fiaccola, Cautes e Cautopates, che affiancano Mithras nella tauroctonia, possono essere considerati simboli degli equinozi. Cautes, con la sua fiaccola puntata verso l'alto, e la sua associazione con la testa del toro rappresenta l'equinozio di primavera in Toro, e Cautopates, con la sua fiaccola puntata verso il basso, e l'associazione con uno scorpione, rappresenta l'equinozio d'autunno in Scorpione. Così i portatori di fiaccola, che rappresentano gli equinozi in Toro e Scorpione, incorniciano la tauroctonia, in cui sono raffigurate le costellazioni che risiedono sull'equatore celeste proprio quando gli equinozi sono in Toro e Scorpione.

Comunque, sembra che nella tauroctonia abbia operato anche un altro elemento nel creare le figure dei portatori di fiaccola. Infatti è difficile non vedere una relazione tra questi gemelli mitraici e i Dioscuri, i divini gemelli dell'antica Grecia che sono raffigurati spesso nell'arte greco-romana come

[200] Strabone, *Geografia*, 15.3, trad. Geden, *Selected Passages*, p. 27.

elementi di contorno a scene di varia natura. E questo è tanto più vero in quanto i Dioscuri ben presto divennero divinità celesti. Già dal V secolo a.C. si diceva che dimorassero tra le stelle, e l'iconografia del periodo ellenistico quasi sempre pone delle stelle sopra la loro testa (v. fig. 39).[201] Inoltre, i Dioscuri sono sempre raffigurati con dei copricapi di feltro sul capo. Questi copricapi erano talmente noti che la sola raffigurazione di una coppia di copricapi evocava immediatamente, a livello iconografico, i due Dioscuri (v. fig. 40). Tali copricapi non sono di solito dei copricapi frigi, cioè non presentano una punta rivolta in avanti (v. oltre), ma il fatto che i Dioscuri posseggano copricapi di feltro come tipica caratteristica allude senz'altro ai portatori di fiaccola mitraici con i loro copricapi di feltro frigi.

Sicché abbiamo qui nei Dioscuri una coppia di gemelli mitologici che indossa copricapi di feltro, i quali hanno un certo significato astronomico: il parallelo con i due portatori di fiaccola mitraici è certo inevitabile. Infatti, possiamo spingerci oltre, dal momento che, su una serie di specchi etru-



Fig. 39 I Dioscuri con le stelle sopra le loro teste (moneta di Flaviopolis in Cilicia, regno di Traiano).



Fig. 40 Copricapi di feltro dei Dioscuri, sovrastati da stelle (moneta di Sparta).

[201] Riguardo alle prime fonti che fanno riferimento al legame tra i Dioscuri e le stelle, vedi A.B. Cook, *Zeus*, vol. 1, pp. 763-64; per l'iconografia, vedi quindi pp. 765-66. Possono essere trovati numerosi esempi dei Dioscuri associati alle stelle nel catalogo dei monumenti a cura di Fernand Chapuothier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, E. de Boccard, Paris, 1935, soprattutto alle pp. 49-91 e tavv. 9-15. Sulle varie teorie riguardo al significato astronomico dei Dioscuri, vedi A.B. Cook, *Zeus*, vol. 1, pp. 770-71 e vol. 2, parte 1, p. 431.

schi del III e del II secolo a.C. raccolti da A.B. Cook, i Dioscuri indossano copricapi frigi e, come i portatori di fiaccola mitraici, hanno le *gambe incrociate* (cfr. i Dioscuri della fig. 41 con i portatori di fiaccola della fig. 3).[202]

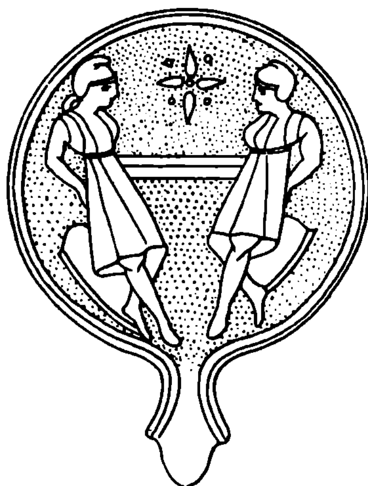


Fig. 41 Dioscuri con i copricapi frigi e le gambe incrociate.

È difficile evitare di concludere che le figure mitraiche di Cautes e Cautopates rappresentino un adattamento dei Dioscuri. Infatti, questi ultimi sono esplicitamente rappresentati vicino al dio dalla testa leonina su un rilievo mitraico ritrovato in Francia (CIMRM 902). Ma come può la conclusione che i portatori di fiaccola mitraici debbano la loro origine ai Dioscuri, riconciliarsi con la precedente interpretazione, che vedeva i portatori di fiaccola come simboli equinoziali? Possiamo rispondere a tale domanda esaminando un'altra prova riguardante i Dioscuri.

La prova cui mi riferisco è il fatto che i Dioscuri, nell'antichità, furono spesso considerati simboli delle due metà della sfera celeste. La fonte più antica di questa idea è Filone di Alessandria (30 a.C.-45 d.C. circa) che attribuisce tale concezione a precedenti "mitografi". Le diverse stelle, i pianeti e gli altri fenomeni naturali, dice Filone:

> hanno nomi trasmessi dai mitografi, i quali misero assieme delle favole abilmente architettate per ingannare gli ascoltatori, e si guadagnarono così la fama di creatori di nomi. Così pure, in base alla loro teoria, che vuole il cielo diviso in due emisferi, uno sopra la terra e uno al di sotto, essi chiamarono questi emisferi Dioscuri; e inventarono una storia ancor più fantastica: cioè che i gemelli vivevano a giorni alterni. Infatti, poiché il cielo ruota e gira incessantemente, ogni emisfero deve per forza cambiare alternativamente la sua posizione.[203]

[202] A.B. Cook, *Zeus*, vol. 1, pp. 767, 769.

[203] Filone, *De decalogo*, 55-57 (*Philo.*, trad. F.H. Colson, Harvard University Press, Cambridge, 1937, vol. 7, p. 35) [tr. it. in: Filone, *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994].

I "mitografi" cui Filone si riferisce sono da alcuni studiosi identificati negli stoici, da altri nei pitagorici.[204] Chiunque essi fossero, Filone ne parla al passato remoto, quindi possiamo ritenere che essi siano in qualche modo anteriori a Filone stesso. Filone non è l'unica nostra fonte antica per l'interpretazione dei Dioscuri come emisferi celesti. Franz Cumont raccolse numerose testimonianze, commentandole ampiamente in un capitolo del suo volume sul simbolismo funerario romano intitolato "I due emisferi e i Dioscuri".[205]

In generale, le fonti parlano dei Dioscuri come le due metà della sfera celeste, divisa in modo tale che essi si trovino alternativamente sotto e sopra la Terra, durante la rotazione quotidiana della sfera celeste. Questa concezione è più mitologica o poetica che scientifica, in quanto non corrisponde alla normale divisione astronomica della sfera celeste in un emisfero settentrionale e un emisfero meridionale ad opera dell'equatore celeste. Infatti, proprio per questa ragione, l'imperatore Giuliano (332-363 d.C.) sostiene che la concezione dei Dioscuri come emisferi che si alternano quotidianamente è priva di senso: "Ma chi sono, allora, secondo voi, i Dioscuri?... In quanto la teoria, che secondo alcuni fu sostenuta dai teogonisti, che vedeva [nei Dioscuri] i rappresentanti dei due emisferi dell'universo, non ha alcun significato. Ma come si fa a ritenere che ognuno dei due emisferi 'si alterni', non è facile immaginarlo, dal momento che l'aumento d'intensità della loro luce in ogni singolo giorno è impercettibile".[206]

Tornerò ai commenti di Giuliano in un altro momento. Considerata tale concezione dei Dioscuri come due metà della sfera celeste, è facile vedere che i gemelli servirono da modello per i portatori di fiaccola mitraici; poiché l'iconografia di questi ultimi indica che essi rappresentano gli equinozi, ma gli equinozi sono precisamente quei punti in cui, secondo la normale concezione astronomica degli emisferi, il sole, incrociando l'equatore celeste (la normale linea di divisione tra i due emisferi celesti) passa da un emisfero all'altro (dall'emisfero meridionale a quello settentrionale in primavera, e viceversa in autunno) durante il suo movimento annuale attraverso lo zodiaco. Così il fatto che i portatori di fiaccola mitraici siano chiaramente in rapporto con gli equinozi e con i Dioscuri, indica che ad un certo punto è emersa un'interpretazio-

[204] Sui mitografi stoici, vedi A.B. Cook, *Zeus*, vol. 2, parte 1, p. 432. Sui pitagorici, vedi F. Chapouthier, *Les Dioscures*, p. 307, e F. Cumont, *Recherches*, p. 69.

[205] F. Cumont, *Recherches*, pp. 35-103, soprattutto pp. 67 segg. Cfr. anche A.B. Cook, vol. 2, parte 1, pp. 432-34; F. Chapouthier, *Les Dioscures*, pp. 307-9.

[206] Giuliano, *Imnus Helio Rege* 147A-B (Giuliano, *The Works of the Emperor Julian*, trad. W.C. Wright, Harvard University Press, Cambridge, 1962, vol. 1, pp. 401-3) [tr. it.: *Inno a Helios Re*, in Giuliano Imperatore, *Degli dèi e degli uomini*, Laterza, Bari 1932].

ne dei Dioscuri leggermente rivisitata: essi furono associati agli equinozi in quanto rappresentavano le due metà della sfera celeste, divisa secondo la concezione astronomica normale in emisfero settentrionale ed emisfero meridionale. L'ovvietà di questa correzione è provata dalla critica di Giuliano, sopra citata, all'interpretazione prevalente, ma astronomicamente priva di senso, dell'"alternanza di giorni" riferita ai Dioscuri.

In queste circostanze, i portatori di fiaccola mitraici possono essere ritenuti un adattamento dell'interpretazione dei Dioscuri come emisferi celesti, in cui l'interpretazione è basata sulla normale divisione astronomica della sfera celeste in emisfero settentrionale e meridionale. Cautes, con la sua fiaccola rivolta verso l'alto, rappresenta il passaggio dall'emisfero meridionale a quello settentrionale che il sole compie durante l'equinozio di primavera; e Cautopates, con la sua fiaccola rivolta verso il basso, rappresenta il passaggio dall'emisfero settentrionale a quello meridionale durante l'equinozio autunnale. Inoltre, in queste circostanze, i portatori di fiaccola, che fanno da contorno alla tauroctonia, acquistano pieno significato: le due figure, che rappresentano la divisione del cielo in due metà, fanno da contorno ad una raffigurazione simbolica dell'equatore celeste, che è la reale linea di divisione tra l'emisfero settentrionale e quello meridionale.

Dovrei evidenziare altri due punti prima di terminare questa disamina. Prima di tutto, è interessante sapere che esisteva nell'antichità un famoso mito secondo il quale i Dioscuri furono iniziati ai Misteri Eleusini.[207] A tale proposito, è significativo che uno dei simboli meglio conosciuti di questi ultimi era la fiaccola. Infatti uno dei più importanti officianti del culto eleusino era il *dadouchos* (dadoforo o portatore di fiaccola).[208] Potrebbe perciò darsi il caso che le fiaccole portate dai gemelli mitraici, Cautes e Cautopates, siano un altro riferimento ai Dioscuri, in particolare al collegamento tra i Dioscuri ed i Misteri Eleusini. In questo caso le fiaccole simboleggerebbero, oltre alla salita e alla discesa del sole agli equinozi, il fatto che il mitraismo, come Elèusi, è un "mistero".[209] Infatti, si potrebbe portare questa linea di ragiona-

[207] George Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, Princeton, 1961, pp. 212-13, 242, 299.

[208] G. Mylonas, *Eleusis*, p. 232.

[209] Per quanto riguarda il tema delle fiaccole, dovremmo prestare attenzione ad un dipinto presente in una tomba sulla via Flaminia, di cui parla Cumont, *Recherches*, pp. 73-74. Il dipinto mostra i Dioscuri con due infanti alati sulle loro teste, uno dei quali reca in mano una fiaccola puntata verso l'alto, l'altro una fiaccola rivolta verso il basso. Come nota Cumont, questi infanti con le fiaccole sono una raffigurazione comune di Fosforo ed Espero, rispettivamente la Stella del Mattino e quella della Sera.

mento un passo più in là, e considerare la possibilità che, oltre alle fiaccole, le spighe di grano sulla punta della coda del toro nella tauroctonia, significhino anche che la tauroctonia è un "mistero", in quanto le spighe erano il più noto tra i simboli dei Misteri Eleusini.

In secondo luogo, notiamo che i Dioscuri erano venerati nell'antichità soprattutto come protettori dei naviganti. Come dice Franz Cumont, essi sono "soprattutto deità tutelari dei naviganti, che proteggono dalla minaccia delle tempeste e a cui assicuravano un viaggio sicuro".[210] È quindi possibile che la creazione dei portatori di fiaccola mitraici come una derivazione dei Dioscuri sia almeno parzialmente da ricondurre ai pirati cilici, che, come naviganti, potrebbero aver avuto una profonda venerazione per i Dioscuri (da notare che la moneta esibita nella fig. 39 proviene dalla Cilicia).

In ogni caso, la discussione ha dimostrato che esiste una grande probabilità che i portatori di fiaccola mitraici siano collegati con le figure dei Dioscuri ad essi precedenti, e che questa relazione fornisce un forte sostegno sia alla mia interpretazione, secondo la quale i portatori di fiaccola sono simboli equinoziali, sia alla mia teoria generale riguardo alle origini e al significato della tauroctonia.[211]

[210] F. Cumont, *Recherches*, p. 65.

[211] Dovremmo qui notare un'interessante ipotesi proposta da A. Deman durante il Primo Congresso Internazionale di Studi Mitraici. Deman afferma, ed io condivido la sua tesi, che i portatori di fiaccola mitraici simboleggino gli equinozi. Quindi suggerisce che le loro gambe incrociate rappresentino la famosa croce, descritta da Platone nel suo *Timeo* 36c, formata dall'equatore celeste e dallo zodiaco, cioè il punto d'intersezione che si ha durante l'equinozio ("Mithras and Christ: Some Iconographical Similarities", in *Mithraic Studies*, vol. 2, p. 517). Il suggerimento di Deman calza perfettamente con la nostra interpretazione dei portatori di fiaccola e della tauroctonia. Ma esistono nell'arte greco-romana anche altri portatori di fiaccola (non mitraici) con le gambe incrociate, presenti in contesti dove le gambe incrociate non hanno nulla a che vedere con la croce equinoziale. I sarcofagi romani presentano spesso incisioni di figure, come ad esempio Eros dadoforo con le gambe incrociate. (Devo questa osservazione al prof. Jacques Duchesne-Guillemin). Potrebbe allora sembrare che, combinando le fiaccole con le gambe incrociate, i mitraisti abbiano adottato una comune convenzione artistica. Penso che sia *probabile* che i mitraisti abbiano dato una loro interpretazione astronomica alle convenzionali gambe incrociate, ad esempio associandovi il motivo della croce equinoziale; ma questo non può essere provato.

Il dio dalla testa leonina e la Gorgone

Come abbiamo visto nel capitolo 3, se Mithras ha punti di contatto con Perseo, c'è motivo di credere, data la loro sorprendente similitudine, che il dio mitraico dalla testa leonina sia a sua volta collegato con la Gorgone che Perseo uccise: il dio leontocefalo e la Gorgone sono entrambi figure umane alate con teste mostruose, e sui cui corpi sono attorcigliati dei serpenti (v. figg. 12 e 13). Abbiamo visto che leoni e Gorgoni sono in effetti esplicitamente collegati nell'arte mitraica, e abbiamo notato lo straordinario esempio di una statua del dio leontocefalo che porta sul petto una testa di Gorgone (v. fig. 14).

Se il dio dalla testa leonina è in ultima analisi derivato dalla Gorgone, rappresenta quasi certamente una forza sottomessa da Mithras, proprio come la Gorgone fu sottomessa da Perseo. È pertanto significativo che gli attributi usuali del dio leontocefalo siano esattamente quelli che ci aspetteremmo da un simbolo che rappresenti le forze sconfitte dal nostro ipotetico signore della precessione. Perché il dio dalla testa leonina è chiaramente un essere che incarna il cosmo: egli sta dritto sulla sfera cosmica (v. fig. 21), e il serpente che si avvolge intorno al suo corpo lascia intravedere, fra le spire, i segni zodiacali (v. fig. 42). Maarten Vermaseren scrive: "Le sette spire del



Fig. 42 Dio dalla testa leonina con lo zodiaco sul corpo. Solo il busto della figura è originale, il rimanente è frutto di un restauro moderno (CIMRM 545).

serpente sono in modo preciso collegate ai pianeti, e lo stesso andamento a spirale indica il corso del sole attraverso lo zodiaco".[212] Inoltre, la chiave in suo possesso serve, con ogni probabilità, ad aprire le porte del cielo attraverso cui (stando a Celso) l'anima, secondo i mitraisti, ascendeva e discendeva. In uno splendido articolo sul dio dalla testa leonina, Howard Jackson scrive in proposito: "Gli attributi più comuni che possiede la divinità bastano a identificarla con ciò che i testi della tarda antichità definiscono col termine *kosmokrator*, un'incarnazione, condizionata astrologicamente, del Potere che genera il mondo e che lo governa, generato dall'infinita rivoluzione di tutte le ruote della dinamo celeste".[213]

Il dio dalla testa di leone sembra perciò rappresentare l'organizzazione del cosmo nella sua interezza. Ma è esattamente questa organizzazione cosmica che la precessione degli equinozi disturba, e su cui, perciò, il nostro ipotetico signore della precessione avrebbe potere per sua stessa natura. Il dio dalla testa leonina, perciò, incarna in un unico simbolo il potere organizzativo dell'intero cosmo: una forza potente e spaventosa, ma proprio quella forza che Mithras, come principe della precessione, sarebbe in grado di dominare e assorbire. Il dio dalla testa di leone, allora, starebbe a Mithras come la Gorgone sta a Perseo: un degno avversario che viene sconfitto e i cui poteri si trasmettono al vincitore. E proprio come Perseo viene trasformato nella divinità cosmica Mithras, il signore della precessione, così, allo stesso modo, la Gorgone sarebbe a sua volta trasformata in una divinità cosmica, cioè il dio dalla testa leonina, simbolo dell'organizzazione dell'intero universo che è caduto sotto il controllo di Mithras.

Di fatto, ci sono prove che anche al di fuori del mitraismo la Gorgone fosse considerata un potere cosmico. Ad esempio, le monete di Rodi (patria di Ipparco e Posidonio) dimostrano che, in periodo ellenistico, la Gorgone si era fusa con Helios, il dio del sole, poiché le monete mostrano Helios che ha dei serpenti per capelli e le ali della Gorgone sul capo.[214] Questo sincretismo con Helios, si noti, mostra che, nel mito, la raffigurazione della Gorgone come essere femminile potrebbe essere facilmente corretta, in quanto essa viene fusa qui con un dio maschile. Altre prove che mettono in relazione la Gorgone con il sole sono discusse da Clark

[212] M. Vermaseren, *Mithra, the Secret God*, pp. 120-21.

[213] Howard Jackson, "The Leontocephaline in Roman Mithraism", in *Numen*, 32, n. 1 (luglio 1985), p. 19.

[214] A.B. Cook, *Zeus*, vol. 3, parte 1, figg. 691-93 e descrizioni alle pp. 856-57.

Hopkins nel suo articolo "The Sunny Side of the Greek Gorgon" (L'aspetto solare della Gorgone greca).[215]



Fig. 43 Gorgone al centro dello zodiaco.

Forse la prova più interessante riguardo alla cosmicizzazione della Gorgone è tarda ma estremamente suggestiva. Mi riferisco a una moneta risalente al regno di Valeriano (253-260 d.C.) che mostra la Gorgone al centro dello zodiaco (v. fig. 43).[216] L'aspetto più significativo di questa moneta è che proviene dalla città di Egea in Cilicia, a circa ottanta chilometri da Tarso. Si ricorderà che Egea è la prima città nella Cilicia in cui è attestato il culto di Perseo. Perciò sappiamo che le tradizioni di Perseo (e dunque le tradizioni della Gorgone) erano profondamente radicate a Egea già in periodo ellenistico. È dunque possibile che la moneta proveniente da Egea con l'effigie della Gorgone al centro dello zodiaco, sebbene sia una testimonianza tarda, rappresenti nondimeno un'interpretazione ben attestata della Gorgone. Perciò, la moneta dà una prova estremamente interessante dell'esistenza nei dintorni di Tarso di un'interpretazione della Gorgone come principio cosmico.

Naturalmente, anche se fu la Gorgone ad ispirare in origine la figura del dio mitraico dalla testa leonina, anche altri fattori devono aver contribuito alla sua forma finale. Le diverse possibili influenze ("possibilità" è il massi-

[215] Clark Hopkins, "The Sunny Side of the Greek Gorgon", in *Berytus*, 14 (1961), pp. 25-35. Vedi anche A.L. Frothingham, "Medusa, Apollo and the Great Mother", in *AJ Arch.*, 15 (1911), pp. 349-77; e "the Vegetation Gorgoneion", in *AJ Arch.*, 19 (1915), pp. 13-23. Né Hopkins né Frothingham hanno notato un'interessante statua etrusca di Atena sulla quale la Gorgoneion è chiaramente ritratta come sole. La statua è commentata da A.B. Cook, *Zeus*, vol. 3, parte 1, p. 805. Anche altre immagini di Atena raffigurano la Gorgoneion su uno sfondo di stelle da essa protette (vedi Rober Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Oskar Beck, Munich, 1910, vol. 1, pp. 78-79 e figg. 23-24.

[216] L. Anson, *Numismata Graeca*, Kegan Paul, Trench Trübner, London,1910-16, vol. 6, n. 128, con tav. 21 (tav. suppl.). Lo stesso motivo della gorgone all'interno di uno zodiaco lo troviamo su alcune pietre preziose lavorate. Vedi A.L. Frothingham, "Medusa", p. 352 e nota 2, e Kaiser Wilhelm II, *Studien zur Gorgo*, Walter de Gruyter, Berlin, 1936, pp. 87-88 e fig. 87.

mo che possiamo sperare in questo caso) sono sistematizzate e analizzate esaurientemente nell'articolo di Howard Jackson e anche in un precedente articolo di John Hinnells.[217] Una di queste possibili influenze, tuttavia, dovremmo citarla qui, in quanto appartiene al gran numero di prove che puntano in questa direzione: le divinità orfiche Crono e Phanes e la figura ad esse collegata di Aion, il dio di epoca ellenistica. Secondo il mito teogonico orfico (in special modo la cosiddetta versione Hieronyman conservata dal neoplatonico Damascio), nel primordiale inizio di tutte le cose, Acqua e Terra diedero vita a "un serpente sul cui corpo spuntavano ulteriori teste, di un toro e di un leone, e il viso di un dio nel mezzo; aveva ali sulle spalle, e il suo nome era Tempo Sempiterno (Crono)". Il serpente Crono fece allora un uovo, e dall'uovo nacque il dio Phanes, "un dio incorporeo con ali d'oro sulle spalle, con teste di toro che crescevano sui fianchi e, sulla testa, un mostruoso serpente, che aveva l'aspetto d'ogni genere di forme animali".[218]

Gli studiosi, per consenso unanime, ritengono che le figure orfiche, che mescolano la concezione del tempo cosmologica con una iconografica in cui le forme umane sono fuse con ali, serpenti, tori e leoni, deve aver avuto qualche influenza sul dio mitraico dalla testa leonina.[219] Sembra difficile evitare questa conclusione, considerando la sorprendente somiglianza tra l'iconografia del Phanes orfico e quella del dio dalla testa di leone mitraico, una somiglianza messa in evidenza dal confronto tra il famoso rilievo orfico di Modena (che ritrae Phanes avvolto dalle spire del serpente Crono mentre fuoriesce dal guscio dell'uovo cosmico, v. fig. 44) e le usuali rappresentazioni mitraiche del dio dalla testa leonina (v. figg. 4, 21, 42). Le apparenti differenze tra queste due figure svaniscono se prestiamo attenzione al fatto che lo zodiaco che circonda il Phanes orfico appare anche sul corpo del dio dalla testa leonina in CIMRM 545 (v. fig. 42), e che la testa di leone della figura mitraica appare sul petto del dio orfico (v. fig. 44). Perfino l'uovo da cui nasce Phanes sembra trovare un corrispettivo nel globo su cui si erge la figura mitraica leontocefala. Infatti, il rilievo di Modena, sebbene originariamen-

[217] John Hinnells, "Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism", in *Monumentum H.S. Nyberg*, E.J. Brill, Leiden, 1975, vol. 1, pp. 333-67. Vedi anche Hubertus von Gall, "The Lion-headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries", in Jacques Duchesne-Guillemin (a cura di), *Études mithriaques*, Teheran, Bibliotèque Pahlavi, 1978, pp. 511-25; e John Hansman, "A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-Man Figure", in *Études mithriaques*, pp. 215-27.

[218] M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 178.

[219] Vedi ad esempio H. Jackson, "Leontocephaline", pp. 20 segg.



Fig. 44 Il dio orfico Phanes (CIMRM 695).

te orfico, appartenne per un certo periodo a un iniziato mitraico, come sappiamo da un'iscrizione su di esso incisa.[220]

In effetti, la situazione è anche più complicata, poiché il rilievo di Modena è non solo collegato al dio dalla testa leonina, ma è anche sorprendentemente simile a parecchie altre immagini mitraiche, in modo particolare CIMRM 860 (v. fig. 45), che mostra Mithras mentre spunta da un uovo cir-

[220] Per quanto concerne gli studi su questo affascinante monumento, vedi la bibliografia di Vermaseren in CIMRM 695. In essa però non si cita l'importante discussione di Hans Leisegang, "The Mysteries of the Serpent", in Joseph Campbell (a cura di), *The Mysteries*, Princeton, University Press, Princeton 1955, spec. pp. 208 segg. L'inscrizione è CIMRM 696.



Fig. 45 Mithras che fuoriesce da un uovo, incorniciato dallo zodiaco (CIMRM 860).

condato dallo zodiaco, e CIMRM 777 (v. fig. 46), che mostra un giovane nudo con una testa di leone sul petto e il corpo avvolto da un serpente. L'identificazione tra Mithras e Phanes indicata da CIMRM 860 è anche esplicitamente attestata da un'iscrizione trovata a Roma e dedicata a "Zeus-Helios-Mithras-Phanes" (CIMRM 475).

Inoltre, il rilievo di Modena è anche chiaramente collegato con l'iconografia di Aion, il dio ellenistico del tempo, che è spesso raffigurato come un giovane incorniciato da uno zodiaco che egli fa girare



Fig. 46 Figura mitraica dalla testa umana. Si noti il serpente attorcigliato e la testa leonina sul petto (CIMRM 777).

con la mano (v. fig. 47).[221] E infine Aion, a sua volta, si riflette direttamente nell'iconografia mitraica in CIMRM 985 (v. fig. 31): un giovane Mithras fa girare con la mano uno zodiaco che lo incornicia.

Abbiamo qui chiaramente a che fare con un fluido sincretismo mitraico-orfico-aionico, la cui complessità è sconcertante (finora il migliore tentativo di districare tale enigma rimane quello di Jackson), ma la cui portata generale è tuttavia molto chiara: il mitraico dio leontocefalo e Mithras stesso sono, in questo complesso di simboli, collegati inestricabilmente al concetto di tempo cosmico, essendo entrambi associati sia alla divinità orfica del tempo, Crono (e al suo discendente Phanes), sia alla figura di Aion, il dio del tempo.



Fig. 47 Aion (dettaglio del disco d'argento da Parabiaco).

[221] Su Aion vedi Doro Levi, "Aion", in *Hesp.*, 13 (1944), pp. 269-314.

Ma questo, naturalmente, è proprio quel che ci aspetteremmo sulla base della mia teoria. Mithras è davvero il principe del tempo, in virtù della sua capacità di spostare le età del mondo da un eone a quello successivo cambiando le sfere cosmiche, ed è perciò del tutto prevedibile che si troveranno, gravitanti intorno a Mithras, tutti i simboli del tempo cosmico disponibili nel mondo ellenistico.

Perciò, anche trascurando il possibile ruolo della Gorgone nella creazione originale del dio mitraico dalla testa leonina, l'iconografia della figura, che mostra il dio come la personificazione dell'organizzazione del cosmo e del tempo cosmico, è in perfetta armonia con la mia spiegazione delle origini del mitraismo. Poiché, secondo la mia proposta, il mitraismo ebbe origine con la rivelazione di una nuova divinità capace di prendere il controllo proprio di quelle strutture fondamentali di spazio e tempo che la figura leontocefala rappresenta.

Epilogo

Nel corso del libro ho sostenuto che l'iconografia mitraica è un codice cosmologico creato da una cerchia di filosofi e scienziati che nutrivano interessi religiosi per tradurre in un simbolo la loro dottrina occulta: cioè, la conoscenza di un nuovo dio, recentemente scoperto, tanto potente da esercitare il suo potere sull'intero cosmo. Non è difficile da comprendere come tale conoscenza possa aver costituito il nucleo di un autentico movimento religioso. In quanto la conoscenza esoterica di una così potente divinità, conoscenza gelosamente custodita, era ritenuta una chiave d'accesso privilegiata ai favori che questo dio poteva elargire, come, ad esempio, la liberazione dalle forze del fato che risiedevano nelle stelle, e la protezione dell'anima durante il suo tragitto, dopo la morte, attraverso le sfere planetarie. Se consideriamo la salvezza come la promessa di protezione concessa dagli dèi, sia durante la vita sia dopo la morte, allora il dio, la cui presenza abbiamo avvertito sotto i veli dell'iconografia, fu perfettamente adatto per esercitare il ruolo di salvatore.

Ben presto, così, il mitraismo si sviluppò e si diffuse rapidamente secondo le linee che ho qui ricostruito. È perciò importante sottolineare ancora una volta che la mia ricerca si è occupata esclusivamente delle *origini* del mitraismo. Come dimostra eloquentemente la storia del cristianesimo, una religione può trasformarsi completamente a distanza di cento anni o di migliaia di chilometri dal suo tempo e dal suo luogo d'origine. I misteri mitraici finirono per diventare una religione di soldati, basata su un'ideologia di potere e sulla gerarchia. Ma, se la mia tesi è valida, allora la nascita dei Misteri Mitraici rappresentò la risposta di un originale gruppo di intellettuali alla sconvolgente scoperta che l'universo non era così semplice come fino ad allora si era ritenuto.

APPENDICE I

Le gambe incrociate dei dadofori

Nel capitolo 7, nota 43, ho suggerito la possibilità (avanzata per la prima volta da A. Deman) che le gambe incrociate dei dadofori, i portatori di torcia mitraici, rappresentino la famosa croce – descritta da Platone nel *Timeo* (c. 36) – formata dallo zodiaco e dall'equatore celeste, il cui punto d'intersezione è l'equinozio. Questo è, chiaramente, in perfetto accordo con la mia dimostrazione, alla fine del capitolo 5, che i due dadofori simboleggino gli equinozi. Tuttavia, come ho indicato nel capitolo 7, nota 43, nell'arte greco-romana esistono altri esempi, non mitraici, di portatori di torcia con le gambe incrociate, in contesti che ovviamente non hanno nulla a che vedere con la croce equinoziale. A quel punto avevo tratto la conclusione che i mitraisti, rappresentando i dadofori con le gambe incrociate, avessero adottato una convenzione artistica comune, e che perciò era impossibile provare che essi interpretassero le gambe incrociate come una rappresentazione della croce equinoziale.

Nonostante continui a sostenere che una prova assolutamente certa ci sfugge, ho la netta sensazione che alla possibilità di un collegamento tra le gambe incrociate dei dadofori e la croce equinoziale debba darvi un rilievo maggiore di quanto non abbia fatto in precedenza. Perché, sebbene esistano esempi nell'arte greco-romana di portatori di torcia non mitraici con le gambe incrociate, è molto più frequente trovarli raffigurati senza le gambe incrociate. I mitraisti, pertanto, non furono condizionati nell'adottare il motivo delle gambe incrociate, e noi rimaniamo con l'interrogativo del *perché* essi scelsero di farlo.

Dal momento che ogni altro particolare nella tauroctonia mitraica sembra scelto per motivi ben specifici, è estremamente improbabile che le gambe incrociate dei dadofori non abbiano uno speciale significato. In tali circostanze, il fatto che i portatori di torcia mitraici fossero in relazione con gli equinozi, e che gli equinozi fossero diffusamente associati con il simbolo di una croce, ci fornisce una persuasiva spiegazione del perché i mitraisti adottarono tale motivo. Sono perciò convinto che le gambe incrociate siano proprio un'espressione simbolica del collegamento tra i dadofori e gli equinozi.

APPENDICE II

Mithras, il sole ipercosmico e la nascita da una roccia

(In origine pubblicato col titolo "Mithras and the Hypercosmic Sun", in John R. Hinnells (a cura di), *Studies in Mithraism* [trad. it. per L'Erma di Brettschneider, Roma, 1994], pp. 257-64).

Uno degli aspetti più sconcertanti dei Misteri Mitraici consiste nel fatto che l'iconografia mitraica ritrae sempre Mithras e il dio del sole come esseri separati, mentre – in forte contraddizione con questa *distinzione* iconografica assolutamente costante tra Mithras e il sole – nelle iscrizioni Mithras è spesso *identificato* con il sole, in quanto viene chiamato *sol invictus*, il "sole invitto". Sembra dunque che i mitraisti credessero in qualche modo nell'esistenza di *due* soli: uno rappresentato dalla figura del dio sole, e l'altro da Mithras stesso in qualità di "sole invitto". È perciò di grande interesse notare che i mitraisti non erano i soli a credervi, poiché ritroviamo nei circoli platonici il concetto dell'esistenza di due soli, uno identificato nel normale sole astronomico, l'altro nel cosiddetto sole "ipercosmico", situato oltre la sfera delle stelle fisse.

Nel mio libro ho sostenuto che il dio Mithras ebbe origine dalla personificazione della forza responsabile del fenomeno cosmico, all'epoca di recente scoperto, della precessione degli equinozi. Poiché, da una prospettiva geocentrica, la precessione sembra un movimento dell'intera sfera cosmica, la forza responsabile dev'essere stata molto probabilmente concepita come "ipercosmica", oltre o all'esterno del cosmo. Cercherò di dimostrare qui che Mithras, immaginato un'entità ipercosmica, venne di conseguenza identificato col platonico "sole ipercosmico", aprendo così la via all'imbarazzante esistenza di due "soli" nell'ideologia mitraica.

La fonte più importante per la nostra conoscenza della tradizione platonica dell'esistenza di due soli si trova negli *Oracoli caldaici*, una raccolta di massime enigmatiche compilata nel tardo II secolo d.C. da un uomo e da suo figlio entrambi di nome Giuliano. Queste massime oracolari, com'è noto, furono considerate da Porfirio e dai tardi neoplatonici come frutto di una rivelazione divina. Per i nostri scopi, l'elemento più importante degli insegnamenti caldei è costituito dall'esistenza di due soli. Come scrive Hans Lewy:

I caldei distinguevano tra due corpi ignei: l'uno possedeva una natura noetica mentre l'altro era il sole visibile. Si diceva che il primo conducesse il secondo. Secondo Proclo, i caldei chiamavano il "mondo solare", situato nella regione sopramondana, "luce totale". In un altro passaggio, questo filosofo afferma che il sole sopramondano era da essi conosciuto come "tempo del tempo...".[1]

Come Lewy ha definitivamente dimostrato nel suo studio, gli *Oracoli caldaici* furono il prodotto di un ambiente medio-platonico, in quanto sono permeati di concetti e immagini noti a tutti i pensatori platonizzanti da Filone a Numenio. È perciò probabile che la concezione caldea di un sole ipercosmico derivi almeno in parte dalle famose allegorie solari della *Repubblica* di Platone, in cui il sole è usato come simbolo della più elevata tra le Forme Ideali di Platone, l'Idea del Bene. Nel sesto libro della *Repubblica* (508), Platone paragona il sole al Bene, dicendo che, come il sole è la fonte di ogni illuminazione e conoscenza nel mondo visibile (l'*horatos topos*), il Bene è la fonte suprema dell'essere e della conoscenza nel mondo delle Idee (il *noetos topos*, o "mondo intelligibile"). Il filosofo sviluppa tale immagine nella famosa allegoria della caverna, all'inizio del settimo libro della *Repubblica*. In questo noto passo, Platone simboleggia la normale vita umana come la vita in una caverna, e descrive l'ascesa di uno dei suoi abitanti fuori della caverna, dove vede per la prima volta la luce abbagliante del sole all'*esterno della caverna*.

Così, nel sesto libro della *Repubblica*, vediamo l'immagine del sole usata come metafora dell'Idea del Bene – la fonte di ogni essere che esiste nel "mondo intelligibile", oltre l'ordinario "mondo visibile" dell'esperienza umana – e poi, nel settimo libro, nell'allegoria della caverna, questa stessa immagine del sole è usata ancor più concretamente per simboleggiare ciò che esiste all'esterno del normale mondo umano rappresentato dalla caverna.

Inoltre, come si è spesso notato, sembra esservi stato un collegamento, per Platone, tra l'allegoria, nel settimo libro della *Repubblica*, dell'ascesa dell'abitante della caverna al mondo solare all'esterno della caverna e il mito, descritto nel *Fedro*, dell'ascesa dell'anima nel regno all'esterno del cosmo, dove dimora "l'Essere che realmente è". Si legge nel *Fedro*:

Quando le anime che sono dette immortali pervengono alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, si posano sulla volta del cielo, e la rotazione del cielo

[1] Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Études Augustiniennes, Paris, 1978, pp. 151-152.

le trasporta così posate, ed esse contemplano le cose che stanno al di fuori del cielo. Questo luogo sopraceleste nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. La cosa sta in questo modo, perché bisogna avere il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. L'essere che realmente è, senza colore, senza figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa questo luogo.[2]

Come R. Hackforth nota:

Nessun mito precedente ci ha narrato dell'*hyperouranios topos* [luogo sopraceleste], ma questa non è la prima occasione in cui all'Essere che realmente è, l'*ousia ontos ousa*, sia stata data una specifica dimora. Nel passo del sesto libro della *Repubblica* che presenta il famoso paragone dell'Idea del Bene con il sole, abbiamo un *noetos topos* a contrasto con un *horatos* (508c): ma è difficile considerarla una metafora spaziale (...) Una più veritiera approssimazione all'*hyperouranios topos* ricorre nella similitudine della caverna, nel settimo libro della *Repubblica*, in cui ci viene chiaramente raccontato che l'ascesa dei prigionieri alla luce del giorno simboleggia *ten eis ton noeton tes psyches anodon* (517b); infatti, il *noetos topos* della prima similitudine viene, nella seconda, sviluppato in un vero e proprio simbolo spaziale.[3]

Paul Fiedländer è completamente d'accordo con Hackforth nel vedere un collegamento in Platone tra l'ascesa dalla caverna, nella *Repubblica*, e l'ascesa al "luogo ipercosmico", nel *Fedro*:

Il movimento "verso l'alto" (...) aveva trovato la sua espressione più piena nell'allegoria della caverna nella *Repubblica.* [Ora, nel *Fedro*,] la dimensione dell'"alto" è stabilita secondo le nuove coordinate cosmiche. Poiché il "luogo intelligibile" (*noetos topos*) nella *Repubblica* (509d, 517b) diventa ora "il luogo sopraceleste (*topos hyperouranios*)...[4]

Ciò che qui, naturalmente, è importante osservare è che già in Platone esiste il materiale, ancorché grezzo, per l'emergere dell'idea di "sole ipercosmico": quando, nella *Repubblica*, i prigionieri evadono dalla caverna,

[2] Platone, *Fedro* (tr. it. a cura di G. Reale), Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1998, 247b-c.

[3] R. Hackforth (a cura di), *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952, pp. 71, 78.

[4] P. Fiedländer, *Plato I: An Introduction*, Pantheon Books, New York, 1958, p. 194 [tr. it.: *Platone. Eidos – Paideia – Dialogos*, presentazione e traduzione di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze, 1979].

ciò che trovano all'esterno è il sole; ma, se Hackforth e Fiedländer sono nel giusto, la visione di ciò che si trova all'esterno della caverna, nella *Repubblica*, è collegato per Platone con la visione di ciò che si trova all'esterno del *cosmo* nel mito descritto nel *Fedro*. Per un platonico, pertanto, sarebbe stato un passo naturale e ovvio immaginare che ciò che è all'esterno della caverna cosmica della *Repubblica* – cioè il sole, il simbolo visibile dell'Idea suprema, fonte di ogni essere – sia anche ciò che si troverà all'esterno del cosmo, nel "luogo ipercosmico" descritto nel *Fedro*.

Un livello intermedio nello sviluppo del concetto di "sole ipercosmico" tra Platone e gli *Oracoli caldaici* può scorgersi negli scritti di Filone, ad esempio nel seguente passo del *De opificio mundi*:

> L'intelligibile di tanto sorpassa il visibile nella brillantezza del suo fulgore quanto la luce del sole indubbiamente sorpassa le tenebre (...) Ora, quell'invisibile luce, che solo l'intelletto può cogliere (...) è una costellazione sopraceleste [*hyperouranios aster*], sorgente delle costellazioni percepibili dai sensi. Non sarebbe inesatto definirla "luminosità totale", a significare ciò da cui tanto il sole e la luna quanto le stelle fisse e i pianeti attingono, in base alle proprie rispettive capacità, la luce più adatta a loro...[5]

Filone qui si riferisce all'esistenza, nella sfera intelligibile, di una "stella ipercosmica" (*hyperouranios aster*), che egli collega all'immagine della luce del sole, e che considera la fonte ultima della luce nei cieli visibili.[6] La formulazione di Filone è sorprendentemente simile alla concezione caldea del sole ipercosmico, la cui descrizione di Lewy dovremmo qui richiamare: "I caldei distinguevano tra due corpi ignei: l'uno possedeva una natura noetica mentre l'altro era il sole visibile. Si diceva che il

[5] VIII, 31 [F.H. Colson (a cura di), *Philo*, William Heinemann, London, 1929, vol. 1, p. 25].

[6] Filone spesso parla di Dio usando espressioni come il "sole intelligibile" (*noetos helios* [*Quaest. in Gen.*, IV.1; v. Ralph Marcus (a cura di), *Philo Supplement 1: Questions and Answers on Genesis*, Harvard University Press, Cambridge, 1953, p. 269, nota 1]) o espressioni simili implicanti luce e illuminazione situate nel regno intelligibile; per riferimenti, v. Pierre Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, E. de Boccard, Paris, 1936, pp. 73-74; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 151, nota 312; David Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, E.J. Brill, Leiden, 1986, p. 435 e nota 143. Boyancé (pp. 73-74) ragionevolmente sostiene che tali espressioni erano identiche, per Filone, con l'*hyperouranios aster* (la "stella per cosmica") del *De opificio mundi*, VIII, 31 [tr. it. in: Filone, *Filosofia mosaica*, Rusconi, Milano, 1987].

primo conducesse il secondo. Secondo Proclo, i caldei chiamavano il 'mondo solare' situato nella regione sopramondana 'luce totale'".[7]

Il filo conduttore che abbiamo finora tracciato, da Platone attraverso il medio platonismo fino agli *Oracoli caldaici*, prosegue oltre il periodo di questi scritti e arriva al neoplatonismo, poiché troviamo la concezione dell'esistenza di due soli a chiare lettere negli scritti di Plotino, in un contesto da cui è evidente che per il filosofo uno di questi soli era "ipercosmico". Nel secondo capitolo, paragrafo undici, delle sue quarte *Enneadi*, Plotino parla di due soli, dei quali uno è il normale sole visibile, l'altro un "sole intelligibile". Ecco cosa scrive:

[7] Per una splendida discussione sul più ampio contesto in cui molto probabilmente si sviluppò il concetto di "sole ipercosmico", v. P. Boyancé, *Études*, pp. 65-77. Recentemente, A.P. Bos ha teorizzato che il racconto dell'ascesa al mondo solare posto all'esterno della caverna, nella *Repubblica*, fosse per Aristotele esplicitamente collegato con l'immagine, nel *Fedro*, dell'ascesa dell'anima verso il "luogo sopraceleste", e che questo collegamento avesse un ruolo centrale in uno dei dialoghi andati perduti di Aristotele i cui elementi più importanti furono poi conservati e utilizzati da Plutarco nel suo *De facie*. Cfr. A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, E.J. Brill, Leiden, 1989: la tesi è complessa e il libro dovrebbe essere letto per intero, ma v., in particolare, pp. 67-68, p. 182. Lo sviluppo del concetto di "sole ipercosmico" deve anche, naturalmente, essere visto nel contesto dell'evoluzione della "teologia solare" descritta da Franz Cumont nel suo *La théologie solaire du paganisme romain*, Librairie Kliensieck, Paris, 1909. Una tesi molto importante e affascinante per spiegare la presenza della tradizione di un "sole ipercosmico" nei circoli orfici è stata proposta da Hans Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, in Joseph Campbell (a cura di), *The Mysteries*, Princeton University Press, Princeton, 1955, pp. 194-261. I papiri magici greci e il *corpus* ermetico forniscono numerosi esempi di immagini solari in cui il sole è, in vari modi, simbolicamente elevato almeno alla sommità del cosmo, se non esplicitamente ad un livello "ipercosmico". Infine, tutti i testi ermetici, gnostici e neoplatonici tradiscono la preoccupazione quasi ossessiva di enumerare e distinguere le varie sfere e livelli cosmici, e in particolar modo di stabilire dove sia il confine tra il regno cosmico e quello ipercosmico (ermetici e neoplatonici identificavano il regno ipercosmico nel "mondo intelligibile", mentre gli gnostici nel *Pleroma*). Questa preoccupazione di stabilire il confine tra cosmico e ipercosmico dovette essere alimentata dalle speculazioni sul "sole ipercosmico", e, cosa interessante, una delle più chiare formulazioni simboliche di questo confine si trova nel sistema religioso degli *Oracoli caldaici* (e cioè proprio nel sistema in cui troviamo esplicitamente formulata l'immagine del "sole ipercosmico"), dove la figura di Ecate è considerata la personificazione simbolica proprio di questo confine (sull'immagine di Ecate negli *Oracoli caldaici*, v. Sarah Iles Johnston, *Hekate Soteira*, Scholars Press, Atlanta, 1990).

> ...quel sole nel regno divino è l'Intelletto – sia questo un esempio per il nostro discorso – e subito dopo c'è l'anima, che dipende da esso e che dimora finché l'Intelletto dimora. Quest'anima, confinando con questo sole [visibile], delimita mediante se stessa questo sole, e lo collega con il regno divino attraverso se stessa, e agisce come un interprete, collegando ciò che proviene da questo sole con il sole intelligibile e ciò che viene dal sole intelligibile con questo sole...[8]

Ciò che per noi è di particolare interesse è che nello stesso terzo capitolo delle quarte *Enneadi*, appena sei paragrafi dopo il passo appena citato, Plotino colloca esplicitamente il regno intelligibile – che ci ha appena detto che è sede di un secondo sole – nello spazio oltre i cieli. Si legge nel passo:

> Si potrebbe dedurre da tali considerazioni che le anime, lasciando l'intelligibile, entrino prima di tutto nello spazio celeste. Poiché, se il cielo è la porzione più elevata della regione percepita dai sensi, esso confina con l'ultima porzione, e la più bassa, dell'intelligibile.[9]

Nel suo commento a questo passo, A.H. Armstrong dice: "c'è qui una certa 'insinuante spazialità' (...) il linguaggio [di Plotino] è influenzato forse non solo dalla 'religiosità cosmica' del suo tempo, ma anche dal suo mito favorito presente nel *Fedro* di Platone (246d6-247e6)".[10] In ogni caso, nel terzo capitolo delle quarte *Enneadi* troviamo Plotino che prima postula l'esistenza di un "sole intelligibile" accanto al normale sole visibile, e poi colloca spazialmente il regno intelligibile nella regione oltre il limite estremo dei cieli.

Infine, tornando agli *Oracoli caldaici*, il fatto che la concezione caldea di un "sole ipercosmico" fosse, almeno a volte, presa alla lettera e in un senso completamente spaziale, è dimostrato da un passaggio dell'*Inno a Helios* dell'imperatore platonizzante Giuliano. Secondo Giuliano, in certi misteri non menzionati viene insegnato che "il sole viaggia nei cieli senza stelle molto al di sopra della regione delle stelle fisse".[11] Considerato che il pensiero di Giuliano era imbevuto della filosofia neoplatonica di Giam-

[8] IV, 3,11,14-22 (A.H. Armstrong (a cura di), *Plotinus*, Cambridge, Mass., 1984, vol. IV, pp. 71-73) [tr. it.: *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992].

[9] IV, 3,17,1-6 (*ibidem*, pp. 87-89).

[10] *Ibidem*, p. 88, nota 1.

[11] *Orationes*, 4,148a (W.C. Wright (a cura di), *Julian*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, p. 405).

blico, il quale si affidava profondamente agli *Oracoli caldaici* come ad una fonte di conoscenza divinamente ispirata, e considerato che la dottrina del "sole ipercosmico" è un insegnamento ben radicato negli *Oracoli caldaici*, è praticamente certo, come Robert Turcan indica nel suo commento a questo passo, che Giuliano si riferisca qui all'insegnamento degli *Oracoli caldaici*.[12] Il passo di Giuliano, perciò, mostra che il "sole ipercosmico" degli *Oracoli caldaici* era concepito come "ipercosmico" non in senso puramente simbolico o metafisico, ma piuttosto nel senso letterale di essere collocato, fisicamente e spazialmente, nella regione oltre il limite estremo del cosmo delimitato dalla sfera delle stelle fisse.

La nostra discussione ha finora mostrato che nel tardo II secolo d.C. troviamo, negli *Oracoli caldaici*, la dottrina dell'esistenza di due soli: uno è il sole normale e visibile, e l'altro è un sole "ipercosmico". La testimonianza di Giuliano mostra che, poiché si considerava la natura "ipercosmica" di questo secondo sole in senso letterale, lo si collocava oltre la sfera più esterna delle stelle fisse. Il fatto che gli *Oracoli caldaici* furono il prodotto di un ambiente medio platonico suggerisce come la dottrina del "sole ipercosmico" presente negli *Oracoli* non si sviluppò di punto in bianco, ma avesse radici nella tradizione platonica, molto probabilmente, come abbiamo visto, risalenti in ultimo a Platone stesso: specificamente, all'allegoria nella *Repubblica* dell'ascesa oltre il mondo-caverna fino al luminoso regno esterno, e al correlato mito nel *Fedro* che descrive l'asce-

[12] Robert Turcan, *Mithras Platonicus*, E.J. Brill, Leiden, 1975, p. 124. Giuliano era ben informato sugli *Oracoli caldaici*: v. Polymnia Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 143-153. Roger Beck ha di recente suggerito che Giuliano si riferisca qui alla cosmologia iranica in cui il sole e la luna sono situali oltre le stelle (*Planetary Gods and Planetary Orders in Mysteries of Mithras*, E.J. Brill, Leiden, 1988, pp. 2-3, nota 2). Tuttavia, la stretta associazione di Giuliano con Giamblico e gli *Oracoli caldaici*, nei quali la dottrina del "sole ipercosmico" è ben attestata, rende estremamente improbabile che Giuliano si riferisca alla tradizione iranica. Come dice Hans Lewy: "Non sembra esservi alcun collegamento tra [il pensiero di Giuliano] e la dottrina di Zoroastro, secondo cui il sole è situato sopra le stelle fisse" (*Chaldean Oracles*, p. 153, nota 317). Tuttavia, è sicuramente vero che la collocazione nella cosmologia iranica del sole oltre le stelle fisse potrebbe facilmente aver fornito un motivo ulteriore all'emergere dell'identificazione tra il Mithras "persiano" e il platonico "sole ipercosmico" di cui ho finora parlato. Sulla cosmologia iranica, v. M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 89-91; Walter Burkert, "Iranisches bei Anaximandros", in *Rheinisches Museum*, 106 (1963), pp. 97-134.

sa dell'anima verso la sua ultima visione dell'*hyperouranios topos*, il "luogo ipercosmico" oltre i cieli. Uno stadio intermedio tra Platone e gli *Oracoli caldaici* si trova nel riferimento di Filone alla "stella ipercosmica", la fonte della luce dei corpi celesti visibili, e poco più tardi degli *Oracoli caldaici* troviamo Plotino che fa riferimento ai due soli, uno dei quali nel regno intelligibile che egli colloca spazialmente oltre i cieli.

Possiamo perciò dire che è probabile che esistessero, nei circoli medio platonici del II secolo d.C. (e verosimilmente anche molto prima) speculazioni sull'esistenza di un secondo sole, accanto a quello normale e visibile: un sole "ipercosmico" situato in quel "luogo sopraceleste" (*hyperouranios topos*) descritto nel *Fedro* di Platone.

Vediamo qui, naturalmente, un sorprendente parallelismo con la testimonianza mitraica, in cui pure troviamo *due* soli: uno è Helios, il dio del sole (che, nell'iconografia, è sempre *distinto* da Mithras) e l'altro è Mithras, nel suo ruolo di "sole invitto". Sulla base della mia interpretazione di Mithras come personificazione della forza responsabile della precessione degli equinozi, un simile parallelismo diventa facilmente spiegabile. Perché, come abbiamo visto, il "sole ipercosmico" dei platonici è situato oltre la sfera delle stelle fisse, nell'*hyperouranios topos* di Platone. Ma se la mia teoria su Mithras è corretta (che egli fosse, cioè, la personificazione della forza responsabile della precessione degli equinozi), ne consegue che Mithras – in quanto entità capace di muovere l'intera sfera cosmica e dunque necessariamente posta *all'esterno* di questa sfera – doveva venire concepito come un essere la cui naturale sede era precisamente in quello stesso "regno ipercosmico" in cui i platonici immaginavano risiedesse il loro "sole ipercosmico". Un mitraista platonizzante, pertanto, sarebbe stato quasi automaticamente indotto ad identificare Mithras con il platonico "sole ipercosmico", nel qual caso Mithras diventerebbe un secondo sole accanto al normale sole visibile. Perciò, l'imbarazzante presenza nell'ideologia mitraica di due soli (Helios, il dio del sole, e Mithras, il "sole invitto") diventa immediatamente comprensibile sulla base della mia teoria sulla natura di Mithras.

Infine, il percorso che ho fin qui seguito mi permette anche di fornire una semplice e convincente interpretazione per altri due sconcertanti elementi dell'iconografia mitraica. In primo luogo, tutte le varie spiegazioni astronomiche della tauroctonia che gli studiosi hanno finora avanzato (inclusa la mia) concordano nell'affermare che il toro rappresenti in essa la costellazione del Toro. Tuttavia, quest'ultima appare nel cielo notturno orientata verso sinistra, mentre il toro nella tauroctonia è sempre rivolto verso destra. Com'è possibile spiegare questa apparente discrepanza? Sulla base della mia teoria, il problema è facilmente risolvibile. Poiché, se

è vero che la costellazione del Toro appare dalla Terra (cioè dall'interno del cosmo) rivolta verso sinistra, è anche vero che negli antichi (e moderni) globi stellari, che raffigurano la sfera cosmica come se fosse vista dall'esterno, le costellazioni sono naturalmente orientate in senso contrario, col risultato che su tali globi (come l'antico e famoso "atlante farnese") il Toro è sempre raffigurato rivolto verso destra, esattamente come il toro nella tauroctonia. Questo mostra che il toro mitraico è inteso a rappresentare la costellazione del Toro come se fosse vista dall'esterno del cosmo, cioè da una prospettiva "ipercosmica", proprio la prospettiva che ci aspetteremmo di trovare associata a Mithras, se la mia tesi è giusta.

In secondo luogo, il percorso che ho finora seguito può anche fornire una semplice e convincente spiegazione del motivo iconografico noto come la "nascita dalla roccia" di Mithras, in cui il dio viene mostrato mentre emerge da una roccia. Com'è noto, Porfirio, citando Eubulo, spiega nell'*Antro delle ninfe* che la caverna mitraica nella quale Mithras uccide il toro, e che il tempio mitraico imita, voleva essere un'immagine del cosmo (*De Antro Nympharum*, 6). Naturalmente, la cupa caverna mitraica sarebbe stata un'immagine del cosmo visto *dall'interno*. Ma le caverne sono proprio cavità nella terra rocciosa, il che suggerisce la possibilità che la roccia da cui nasce Mithras voglia rappresentare il cosmo visto *dall'esterno*. Una conferma a questa interpretazione è data dal fatto che la roccia da cui nasce Mithras è spesso mostrata avvolta dalle spire di un serpente, un dettaglio che indubbiamente evoca il famoso motivo orfico dell'uovo cosmico avvolto da un serpente, uovo da cui fu formato il cosmo quando il dio Fanes emerse da esso all'inizio dei tempi.[13] Sembra perciò ragionevole concludere che la roccia, nelle scene mitraiche di "nascita dalla roccia" di Mithras, è il simbolo del cosmo visto *dall'esterno*, proprio come la caverna (la cavità nella roccia) è il simbolo del cosmo visto *dall'interno*.

[13] Che la roccia da cui nasce Mithras fosse identificata con l'uovo cosmico orfico è un fatto indubbiamente provato, com'è noto, dalla sorprendente similitudine tra il mitraico monumento di Housestead (CIMRM 860), che mostra Mithras che nasce da un uovo (identificato perciò con la roccia da cui di solito nasce), e il famoso rilievo orfico di Modena, che mostra Fanes nell'atto di rompere e uscire dall'uovo cosmico (CIMRM 695). In relazione a questo sincretismo orfico-mitraico, Hans Leisegang (*Mystery of the Serpent*, spec. pp. 201-15) ha raccolto un affascinante *corpus* di materiale – incluso, tra l'altro, il rilievo di Modena e il passo di Giuliano di cui ho parlato in precedenza – a sostegno dell'ipotesi che il rompere l'uovo cosmico orfico sia direttamente collegato con il concetto di "ipercosmico". La discussione di Leisegang, nel suo complesso, fornisce un valido sostegno alla tesi generale di questo libro [cfr. figg. 45 e 44].

La mia tesi, pertanto, è che la "nascita dalla roccia" di Mithras sia una rappresentazione simbolica della sua natura "ipercosmica". In grado di muovere l'intero universo, Mithras è in sostanza più grande del cosmo, e non può essere contenuto nella sfera cosmica. Egli è perciò raffigurato mentre sorge dalla roccia che simboleggia il cosmo (non diversamente dai prigionieri che emergono dalla caverna cosmica descritta da Platone in *Repubblica*, VII), aprendosi un varco attraverso il confine dell'universo, rappresentato dalla superficie della roccia, e stabilendo la sua presenza nel "luogo ipercosmico", indicato dallo spazio in cui emerge *all'esterno della roccia* [cfr. fig. 28].

E, per concludere, in tale contesto non è casuale che, nelle scene di "nascita dalla roccia", Mithras è quasi sempre mostrato con una torcia in mano; poiché, avendo stabilito che il suo luogo appropriato è all'esterno del cosmo, Mithras ha finito per essere identificato con il "sole ipercosmico": quell'essere emanante luce che dimora, come Proclo afferma,

> nei (mondi) sopramondani [*en tois hyperkosmiois*]; perché là esiste il "mondo solare (e la) luce totale..." come dicono gli *Oracoli caldaici* e come io credo.[14]

[14] *Oracoli caldaici*, fram. 59 (= Proclo, *In Tim.* III.83.13-16); *The Chaldaean Oracles* (a cura di Ruth Majercik), E.J. Brill, Leiden, 1989, p. 73. Il sole era spesso immaginato nell'antichità come un portatore di torcia, come ad esempio in SVF 1:538: "Cleante... era solito dire... che il sole è un portatore di torcia" (citato in Jean Pépin, *Cosmic Piety*, in *Classical Mediterranean Spirituality*, Crossroad, New York, 1986, p. 425; in un frammento di Porfirio: "Nei misteri di Eleusi, lo ierofante indossa gli abiti del demiurgo, il dadoforo quelli del sole..." (citato anche in J. Pépin, *Cosmic Piety*, p. 429); e, naturalmente, Lucio, nell'*Asino d'oro* di Apuleio, XI,24: "Nella mano destra portavo una torcia accesa... dunque ero ornato come il sole..." (W. Adlington [a cura di], *Apuleius The Golden Ass*, London, William Heinemann, 1928, p. 583).

APPENDICE III

Perché non un pesce mitraico?

Parecchi studiosi mi hanno posto la domanda del perché i mitraisti avrebbero rivolto l'attenzione sullo spostamento dell'equinozio di primavera fuori dalla costellazione del Toro, che era avvenuto duemila anni prima della nascita del loro culto, piuttosto che sullo spostamento drammaticamente prossimo dell'equinozio dall'Ariete ai Pesci, che, com'è noto, avvenne nel I secolo d.C., non molto dopo la fondazione della religione mitraica.[15]

La risposta a tale domanda sta nel fatto che, anche se oggi sappiamo che l'equinozio di primavera si spostò dall'Ariete ai Pesci intorno al I secolo d.C., questa *non* sarebbe stata l'opinione degli astronomi e degli astrologi al tempo in cui fiorì il mitraismo. La cosa si spiega col fatto che nel tardo periodo ellenistico e romano era quasi universalmente accettato che l'equinozio di primavera fosse situato a *8 gradi dell'Ariete* (una configurazione ereditata dall'astronomia babilonese, in particolare dal "sistema B").[16] Come Otto Neugebauer afferma, "abbiamo ampie testimonianze che l'8° grado dell'Ariete fosse ritenuto il punto primaverile durante i

[15] La questione fu sollevata per la prima volta da Jacques Duchesne-Guillemin in un articolo in *Le ciel: bulletin de la Société astronomique de Liège*, 52 (giugno 1990), p. 207, e, in ultimo, da Ioan Culianu nella sua recensione al mio libro, in *The Journal of Religion*, 72,2 (aprile 1992), p. 302. In una corrispondenza privata ho riferito al prof. Duchesne-Guillemin la prova che ho qui riportato, ed egli ha risposto (lettera del 27 settembre 1990) che avevo risposto alla domanda in modo assolutamente soddisfacente (il prof. Duchesne-Guillemin fa riferimento a questa corrispondenza in una breve correzione al suo articolo "Sur l'origine des mystères de Mithra", in *Académie des inscriptions et belles-lettres* [resoconti], gennaio-marzo 1990, p. 248, nota 1). Poiché il prof. Duchesne-Guillemin ha mutato posizione, è necessaria una correzione anche in Mary Boyce, Frantz Grenet, *A History of Zoroastrianism: Volume Three*, E.J. Brill, Leiden, 1991, p. 469, nota 536, ultima frase. Purtroppo, la morte del prof. Culianu mi ha impedito di discutere con lui della questione.

[16] Cfr. Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer Verlag, New York-Heidelberg-Berlin, 1975, pp. 594-98. Sul "sistema B" babilonese, v. *ibidem*, p. 368; Sull'adozione, da parte di greci e romani, della norma degli 8 gradi dal "sistema B" babilonese, v. *ibidem*, p. 594.

due secoli a cavallo della nostra èra",[17] e Neugebauer prosegue nel presentare esaustive "prove dell'uso continuo della norma babilonese del 'sistema B' per il punto primaverile [cioè, l'8° grado dell'Ariete] durante i primi cinque secoli della nostra èra".[18]

Ora, sappiamo che Ipparco aveva stimato la velocità della precessione in circa un grado per secolo.[19] Perciò, qualunque astronomo dell'antichità che fosse venuto a conoscenza della scoperta da parte di Ipparco della precessione, e che si fosse attenuto alla comune collocazione dell'equinozio a 8 gradi dell'Ariete, poteva solo concludere che l'Età dell'Ariete sarebbe durata per altri *ottocento anni.* Pertanto, la fine dell'Età dell'Ariete non era poi tanto imminente da spingere i mitraisti a rivolgere l'attenzione su di essa piuttosto che su ciò che era stato, ai loro tempi, l'ultimo spostamento causato dalla precessione, e cioè la fine dell'Età del Toro.

Dovremmo anche notare che greci e romani sentivano in genere che una profonda potenza spirituale era propria alla tarda antichità (basti pensare al famoso mito greco e romano della "Età dell'oro"); perciò il fatto che la fine dell'Età del Toro fosse un evento antichissimo, lungi dallo scoraggiare speculazioni mitologiche su di essa, avrebbe verosimilmente dato maggior forza e significato a tali speculazioni.[20]

[17] *Ibidem*, p. 595.

[18] *Ibidem*, pp. 596-97.

[19] Tolomeo, *Almagesto*, VIII, 2.

[20] È interessante che Ipparco, nel suo *Commentario ad Arato*, conservatosi in copia unica, afferma di situare gli equinozi all'*inizio* della fascia zodiacale – cioè al grado zero di Ariete e di Bilancia (...). Tuttavia, abbiamo prove che Ipparco, altre volte, usò la tradizionale configurazione a 8 gradi dell'Ariete. Nel suo *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (8,823-4), Marziano Capella attribuisce la configurazione a 8 gradi dell'Ariete ad Ipparco, e in *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, pp. 286-87, Otto Neugebauer fa notare lo stretto legame tra il cosiddetto *Liber Hermetis*, che usa la configurazione a 8 gradi, e Ipparco. In effetti, appare molto probabile che fu proprio Ipparco ad introdurre l'originaria configurazione a 8 gradi nell'astronomia greca: v. Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Brown University Press, Providence, 1957, p. 188, dove fa notare che la configurazione a 8 gradi entrò nell'astronomia greca proprio al tempo di Ipparco; v. pure. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, p. 309, in cui l'autore rileva che fu quasi sicuramente Ipparco che per primo introdusse le norme astronomiche babilonesi – una delle quali era quella dell'equinozio a 8 gradi dell'Ariete – nell'astronomia greca. Infatti, a proposito dell'introduzione delle idee astronomiche babilonesi in Grecia, G.J. Toomer ha concluso che "Ipparco fu il principale canale attraverso cui furono informati" (*Hipparchus and Babylonian Astronomy*, in E. Leichty, M. DeJ. Ellis, P. Gerardi [a cura di], *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, Philadelphia, 1988, p. 362).

La concezione degli equinozi di Ipparco

Un'obiezione alla mia teoria è stata sollevata in relazione al problema di come Ipparco esattamente concepisse la natura della sua scoperta della precessione degli equinozi. In una recensione al mio libro, pubblicata in *Classical Philology*, Noel Swerdlow sostiene che Ipparco era estremamente incerto sulla natura della precessione – tanto che nessuno sarebbe stato ispirato talmente dalla sua presentazione della sua scoperta da fondare una nuova religione.[21] Swerdlow, uno storico dell'astronomia, basa la sua critica sulle proprie ricerche riguardanti i particolari della scoperta di Ipparco della precessione, pubblicate nel suo articolo "Hipparchus's Determination of the Length of the Tropical Year and the Rate of Precession".[22]

Nella sua recensione al mio libro, Swerdlow afferma:

> ...Le indagini di Ipparco sulla precessione non furono affatto dirette, e certo non furono tali da suggerire la necessità di una nuova deità cosmica... Tutto quel che sappiamo sugli studi di Ipparco riguardo a ciò che oggi noi chiamiamo precessione è contenuto nell'Almagesto [di Tolomeo], 3,1 e 7,1-3, ed è evidente dal racconto di Tolomeo che erano estremamente tecnici, estremamente sperimentali, e non indicavano necessariamente qualcosa come il movimento dell'intera sfera delle stelle fisse rispetto agli equinozi.[23]

Tuttavia, quando giunge a presentare le prove di queste affermazioni, Swerdlow travisa gravemente i fatti in questione. La sua tesi principale è che Ipparco suggerì varie possibili spiegazioni della precessione, e che quella su cui si basa la tesi del mio libro – cioè che la precessione fosse un movimento continuo dell'intera struttura cosmica – non era che una tra le tante, tutte più o meno di uguale importanza. Ipparco, dice Swerdlow,

[21] Noel Swerdlow, "On the Cosmical Mysteries of Mithras", in *Classical Philology*, 86,1 (gennaio 1991), pp. 59-61.

[22] Noel Swerdlow, "Hipparchus's Determination of the Length of the Tropical Year and the Rate of Precession", in *Archive for History of Exact Sciences*, 21,4 (agosto 1980), pp. 291-305.

[23] N. Swerdlow, "On the Cosmical Mysteries", p. 59.

> ...avanzò varie ipotesi, tutte molto sperimentali. Considerò la possibilità che solo le stelle zodiacali, o forse le stelle zodiacali luminose come Spica, si muovano rispetto agli equinozi (come se fossero pianeti lentissimi e distanti). Tolomeo la chiama la "prima ipotesi" di Ipparco. Egli considerò anche la possibilità che le stelle fisse non fossero affatto fisse, ma avessero ognuna un movimento indipendente, e lasciò molte descrizioni di allineamenti stellari che avrebbero potuto in seguito essere controllati per vedere se ci fosse stato qualche cambiamento. Tolomeo le utilizzò per mostrare che nessuno spostamento poté essere rilevato. Ipparco può aver anche proposto che la sfera delle stelle fisse potesse oscillare avanti e dietro su un arco di otto gradi, una teoria indubbiamente legata alla posizione babilonese degli equinozi a otto gradi di Ariete e Bilancia. È questa la cosiddetta "oscillazione degli equinozi" descritta da Teone di Alessandria (tardo IV secolo) nel suo breve commentario alle *Tavole manuali* di Tolomeo. Infine, uno dei suoi suggerimenti fu un movimento della sfera delle stelle fisse di almeno un grado per secolo rispetto agli equinozi – il vero movimento più tardi confermato da Tolomeo; ma è evidente, dal racconto di Tolomeo, che anche questo era estremamente sperimentale, qualcosa che "anche Ipparco sembra aver sospettato" nel suo libro *Sulla lunghezza dell'anno.*[24]

Swerdlow vuole chiaramente lasciar intendere al suo lettore che le quattro ipotesi sulla precessione che egli attribuisce ad Ipparco fossero di uguale importanza, e che Ipparco fosse incapace di scegliere tra loro. Questo è un travisamento dei fatti. Ad esempio, Swerdlow dà la stessa importanza all'ipotesi della "oscillazione" di quanta ne dia alle altre. Tuttavia, non esiste una sola fonte antica che colleghi Ipparco alla teoria dell'oscillazione. Si ricordi l'affermazione di Swerdlow che "tutto quel che sappiamo sugli studi di Ipparco riguardo a ciò che oggi noi chiamiamo precessione è contenuto nell'*Almagesto...*". Come Swerdlow sa bene, Tolomeo non ha mai attribuito la teoria dell'oscillazione ad Ipparco.

L'unico motivo che può aver spinto Swerdlow ad associare Ipparco alla teoria dell'oscillazione – la cui fonte più antica è un'opera del IV secolo che non contiene alcun riferimento ad Ipparco – è l'ipotesi del moderno storico dell'astronomia Otto Neugebauer. Questi, basandosi su alcune somiglianze riscontrate fra i commenti di Teone e l'opera di Ipparco così com'è descritta da Tolomeo, suggerisce un collegamento che sintetizza in questi termini: "Penso anche che si potrebbe considerare la possibilità che [Ipparco] sia in relazione, se non ne è il responsabile, con la teoria dell'oscillazione del punto primaverile con un'ampiezza di 8 gradi...".[25]. Come

[24] *Ibidem*, pp. 60-61.

[25] Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer Verlag, New York-Heidelberg-Berlin, 1975, p. 340.

dimostra il suo cauto linguaggio, Neugebauer era consapevole che la sua proposta era solo un'ipotesi.

Infatti, Swerdlow stesso è pienamente a conoscenza della natura speculativa di qualunque collegamento tra Ipparco e la teoria dell'oscillazione, perché, nel suo articolo di diciotto pagine su Ipparco e la precessione sopra citato ("Hipparchus and the Determination..."), l'unico riferimento alla teoria dell'oscillazione è questa frase in nota: "Sulla possibile associazione di Ipparco con la teoria dell'oscillazione degli equinozi descritta da Teone di Alessandria nel suo piccolo commentario alle *Tavole manuali*" (v. Neugebauer).[26]

Vediamo, perciò, che Swerdlow, consapevole della natura speculativa di ogni tentativo di collegare la teoria dell'oscillazione con Ipparco, nel suo esaustivo articolo sulla scoperta di Ipparco della precessione tralascia completamente tale teoria. Eppure, nella sua recensione al mio libro, la teoria dell'oscillazione viene improvvisamente promossa al punto da avere lo stesso *status* e importanza di quelle interpretazioni della precessione che Tolomeo, in modo esplicito e dettagliato, attribuiva ad Ipparco. Da nessuna parte Swerdlow fornisce argomentazioni a sostegno di questo strano stravolgimento del suo pensiero.

Trascurando di informare sulle vere circostanze della teoria dell'oscillazione, Swerdlow ha completamente oscurato l'*importanza relativa* delle varie interpretazioni della precessione che egli attribuisce ad Ipparco, inducendo il suo lettore a pensare erroneamente che esse abbiano tutte uguale valore e importanza. Questo stesso tipo di oscuramento dei fatti è evidente pure rispetto alla prima delle quattro ipotesi che egli elenca nel passo sopra citato, cioè l'ipotesi in cui Ipparco suggeriva che fossero le sole stelle dello zodiaco a muoversi.

Nel descrivere questa ipotesi, Swerdlow cita l'affermazione di Tolomeo che questa era la "prima ipotesi" di Ipparco. Tuttavia, egli trascura di dare al suo lettore un'accurata conoscenza del pieno significato di questa affermazione di Tolomeo. Perché l'affermazione di Tolomeo rivela che l'ipotesi di Ipparco che solo le stelle dello zodiaco si muovessero *non* aveva la stessa importanza delle altre, ma era un'ipotesi *precedente* o *preliminare*, che fu più tardi sostituita da più mature conclusioni. Come afferma Otto Neugebauer,

> Ipparco potrebbe aver avuto non immediatamente chiaro il carattere del movimento della precessione... Sappiamo da un'annotazione nell'*Almagesto* che

[26] N. Swerdlow, "Hipparchus's Determination", p. 304, nota 27.

dapprima egli considerò la possibilità che solo la fascia longitudinale delle stelle intorno all'ellittica mostrasse un lento incremento col tempo. In altre parole, potevano esistere, accanto ai pianeti conosciuti, ancora altri corpi celesti con un movimento lentissimo in longitudine. Ma la non variazione degli allineamenti delle costellazioni deve aver mostrato la scorrettezza di questa ipotesi *preliminare*.[27]

Anche G.J. Toomer, autore dell'ultima biografia di Ipparco e della più recente traduzione dell'*Almagesto* di Tolomeo, vede nell'espressione "prima ipotesi" di Tolomeo l'indicazione che essa era uno stadio precedente di un lungo sviluppo che portò ad una matura conclusione. Come Toomer afferma nella sua biografia di Ipparco,

secondo Tolomeo, la prima ipotesi che [Ipparco] suggerì fu che solo le stelle dello zodiaco si muovono. Più tardi, in *Sul cambiamento di posizione dei punti solstiziali ed equinoziali*, formulò l'ipotesi che tutte le stelle fisse si muovono rispetto agli equinozi (o, piuttosto, viceversa)... ma egli era consapevole che i suoi dati erano troppo incerti per farvi affidamento nel tirare le somme (...) Ipparco tornò sull'argomento in un'opera successiva, *Sulla lunghezza dell'anno*. Qui pervenne a conclusioni più definitive. Determinò che i punti tropicali ed equinoziali si muovono almeno di 1/100 di grado all'indietro attraverso i segni dell'eclittica...[28]

Il senso di sviluppo nel tempo che Toomer comunica manca completamente nella descrizione di Swerdlow sulle differenti ipotesi di Ipparco: la dimensione cronologica è talmente assente che il lettore rimane con l'errata impressione che Ipparco esaminasse tutte queste ipotesi simultaneamente, incapace di una scelta. (Si noti che la seconda ipotesi elencata da Swerdlow – cioè che tutte le stelle si muovono indipendentemente le une dalle altre, e non solo quelle dello zodiaco – non è mai stata attribuita ad Ipparco da Tolomeo. Swerdlow non dice da dove tragga questa notizia, ma in una nota nel suo articolo "Hipparchus's Determination of the Length of the Year", ipotizza brevemente che Ipparco può aver pensato qualcosa del genere.[29] Presumo che, nell'includere questa ipotesi nel suo elenco, Swerdlow si rifaccia allo stesso ragionamento fatto in quella nota. Ad ogni

[27] O. Neugebauer, p. 296 [il corsivo è mio].

[28] G.J. Toomer, "Hipparchus", in *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Scribner, New York, 1978, vol. XV, Suplemento I, p. 218 [il corsivo è mio]. La traduzione dell'*Almagesto* di Toomer s'intitola *Ptolemy's Almagest*, Springer Verlag, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo, 1984.

[29] N. Swerdlow, "Hipparchus's Determination", p. 303, nota 21.

modo, dal momento che questa ipotesi non è che una logica estrapolazione dalla prima ipotesi, se mai Ipparco la propose, deve essere stato nello stesso periodo della prima ipotesi.)

Swerdlow conclude il suo elenco delle ipotesi di Ipparco dicendo:

> Infine, uno dei suoi suggerimenti fu un movimento della sfera delle stelle fisse di non meno di un grado per secolo rispetto agli equinozi...

Ancora una volta, l'autore dà qui l'impressione che questo suggerimento fosse semplicemente uno tra tanti, l'ultimo elencato in una lista di ipotesi concepite da Ipparco come più o meno ugualmente valide, e tra le quali era incapace di scegliere. Swerdlow, dunque, presenta l'ipotesi secondo cui a muoversi era l'intera sfera delle stelle fisse come se avesse avuto non maggiore importanza, per Ipparco, rispetto alle altre ipotesi menzionate da Swerdlow nel suo elenco.

Però, come abbiamo visto, la teoria dell'oscillazione probabilmente non doveva nemmeno rientrare nell'elenco, poiché non ci sono prove che Ipparco prese in considerazione tale teoria (infatti, come abbiamo notato, Swerdlow stesso non la discute affatto nel suo articolo sulla scoperta di Ipparco della precessione ["Hipparchus's Determination of the Length of the Tropical Year and the Rate of Precession"]); e, allo stesso modo, l'ipotesi che la precessione fosse il risultato del movimento individuale delle stelle era, come abbiamo visto, un'ipotesi precedente e preliminare che Ipparco abbandonò nel momento in cui approfondì la sua comprensione della precessione.

Infatti, l'idea di Ipparco che la precessione fosse causata da un movimento in precedenza sconosciuto dell'intera struttura cosmica non fu soltanto un ulteriore suggerimento in un elenco d'ipotesi tutte ugualmente valide. Questa idea fu piuttosto una finale e matura conclusione, che egli raggiunse al termine delle sue indagini su questo argomento. È vero, come sottolinea Swerdlow, che lo stesso Ipparco ammetteva, stando al racconto di Tolomeo, che ulteriori osservazioni sarebbero state necessarie per provare questa ipotesi. Secondo Tolomeo,

> Ipparco concepì [il movimento dell'intera struttura cosmica] sulla base dei fenomeni a lui accessibili, ma in condizioni che lo costrinsero, per quanto riguarda i risultati a lungo termine, a congetturare più che a predire, dal momento che aveva trovato pochissime osservazioni sulle stelle fisse risalenti ad un tempo precedente...[30]

[30] G.J. Toomer, *Almagest*, p. 321.

Tuttavia, la prudenza di Ipparco, descritta sopra da Tolomeo, è semplicemente la manifestazione della sua integrità scientifica: come ogni scienziato o studioso prudente, nelle sue pubblicazioni ufficiali egli evitava scrupolosamente di esagerare i fatti, e includeva sempre le necessarie riserve nel presentare conclusioni ancora provvisorie. È senza dubbio per questo motivo che Tolomeo definisce Ipparco "laborioso e amante della verità".[31]

Ma il fatto che Ipparco, nelle sue pubblicazioni, fosse prudente definendo provvisorie le sue conclusioni finali, non cambia il fatto che queste *erano* le sue conclusioni finali! E noi sappiamo che la conclusione finale di Ipparco sulla precessione fu che essa era un movimento dell'intera struttura cosmica, in quanto espresse una simile conclusione già nel *titolo* della prima delle due opere sull'argomento – *Sullo spostamento dei punti solstiziali ed equinoziali* – un titolo che può solo riferirsi ad un movimento dell'intera struttura cosmica. Inoltre, nella seconda opera sull'argomento – *Sulla lunghezza dell'anno* – Ipparco, secondo Tolomeo, non solo presentò ancora una volta la stessa conclusione generale che aveva espresso nel titolo e nel contenuto dell'opera precedente, ma offrì *particolari precisi* sulla natura di questo movimento cosmico. Infatti Tolomeo racconta esplicitamente che, in *Sulla lunghezza dell'anno*, Ipparco fece un calcolo accurato della *velocità* del movimento della struttura cosmica (non meno di un grado per secolo),[32] e spiegò l'*esatto orientamento* di questo movimento intorno ai poli della eclittica.[33] Naturalmente, nota Tolomeo, anche qui Ipparco definisce con prudenza questi particolari come conclusioni provvisorie, in attesa che ulteriori osservazioni le confermassero.[34]

Infatti, lo stesso Swerdlow ammette che queste erano le conclusioni finali di Ipparco, perché nella sua recensione aveva poco prima affermato:

> Ciò che noi oggi chiamiamo "precessione degli equinozi" (un'espressione usata per la prima volta da Copernico) fu scoperta da Ipparco (II secolo a.C.) come un secondo movimento delle stelle fisse, in aggiunta alla rotazione diurna. Egli la descrive o come un movimento verso est della sfera delle stelle fisse intorno all'asse dell'eclittica, da cui lo spostamento delle stelle nella direzione di una crescente longitudine rispetto agli equinozi; oppure come un movimento verso ovest dell'asse della rotazione diurna in un cerchio intorno all'asse dell'eclittica, da cui lo spostamento degli equinozi nella direzione di una decrescente longitudine rispetto alle stelle fisse[35].

[31] *Ibidem*, p. 131.
[32] *Ibidem*, p. 328.
[33] *Ibidem*, p. 329.
[34] *Ibidem*, p. 329.
[35] Swerdlow, "On the Cosmical Mysteries", p. 54.

Swerdlow riconosce, in questo passo, che il risultato finale dell'opera di Ipparco sulla precessione fu la conclusione che si trattava di un movimento dell'intera struttura cosmica (o un movimento della sfera delle stelle fisse o un movimento dell'asse di rotazione dell'universo; entrambe queste formulazioni, matematicamente equivalenti, descrivono uno spostamento dell'intera struttura cosmica). È perciò molto strano che proseguendo nella discussione, quando presenta il suo elenco delle ipotesi di Ipparco, egli non ricordi al lettore quali fossero le conclusioni *finali* di Ipparco!

L'obiezione di Swerdlow alla mia teoria, quindi, non è affatto convincente. Tuttavia, una domanda valida emerge dalla sua discussione. Se Ipparco, come afferma Tolomeo, considerò la sua conclusione finale come non ancora dimostrata (Tolomeo dice che nel concludere che la precessione era un movimento dell'intera struttura del cosmo, Ipparco fu costretto "a congetturare più che a predire, dal momento che aveva trovato pochissime osservazioni sulle stelle fisse risalenti ad un tempo precedente ..."), non avrebbe la natura provvisoria della sua conclusione, impedito a chiunque di prenderla abbastanza sul serio da credere che essa indicasse qualcosa come l'esistenza di un nuovo dio?

Suggerirei due risposte. Primo, la mancanza di prove per un'affermazione potrebbe dissuadere uno scienziato dal credere che l'affermazione sia vera. Tuttavia, nei Misteri Mitraici non abbiamo a che fare con un fenomeno scientifico, ma religioso, e la religione, per sua natura, non si rivolge all'intelletto umano, ma all'umana *immaginazione*. Ipparco potrebbe o no aver avuto una prova definitiva per la sua comprensione della natura della precessione degli equinozi. Ma Swerdlow non può negare che Ipparco suggerì nei suoi scritti la nuova e straordinaria idea che l'intera struttura cosmica potrebbe essere in movimento in una maniera fino ad allora ignota. Che Ipparco la presentasse come un fatto dimostrato, o semplicemente come un'ipotesi plausibile, non ha alcuna conseguenza per l'immaginazione religiosa. Dopo tutto, se i cristiani fossero stati riluttanti a basare il loro credo su affermazioni sostenute da prove ancor meno evidenti rispetto all'ipotesi di Ipparco, gli ultimi duemila anni sarebbero stati senz'altro molto diversi!

In secondo luogo, abbiamo visto che, come ogni onesto scienziato, Ipparco fu prudente nelle sue opere pubblicate nel far notare quando una sua affermazione mancasse di prove definitive. Tuttavia, come ogni studioso, era senza dubbio meno cauto quando intavolava una discussione informale con colleghi o studenti. Sappiamo che la sua conclusione finale sulla precessione era che si trattava di un movimento dell'intera struttura cosmica. Nonostante gli mancasse una conferma assoluta, è difficile

immaginare che i suoi colleghi e studenti non si fossero fatti una chiara idea di quale fosse per lui la spiegazione *più verosimile* della precessione. E qui è facile vedere come l'autorià di Ipparco possa aver portato qualcuno tra i suoi colleghi meno rigorosi a prendere la sua conclusione come "verità di fede". O, anche se tutti i colleghi di Ipparco furono altrettanto prudenti nel tenere in conto le necessarie riserve, certo tali riserve saranno andate spesso perse nel momento in cui l'opera di Ipparco si diffuse al di fuori della sua cerchia immediata.

Devono pertanto esservi state ampie opportunità per la gente di venire a conoscenza della nuova e straordinaria idea di Ipparco non nella forma di un'esposizione scientifica prudentemente attenuata, ma nella forma di un'asserzione senza riserve. È ben possibile che tra queste persone la scoperta di Ipparco potrebbe aver catalizzato le sorti della speculazione che portò alle origini dei Misteri Mitraici.[36]

Un ultimo punto sollevato da Swerdlow riguardo alla scoperta di Ipparco della precessione merita una breve menzione. Swerdlow nota che non è sopravvissuto alcun antico riferimento alla precessione risalente ai trecento anni che vanno da Ipparco a Tolomeo, e dice:

> A parte l'accidentalità della sopravvivenza degli scritti astronomici prima di Tolomeo, le cui opere resero del tutto obsolete quelle dei suoi predecessori, è molto probabile che la precessione non venne menzionata per tre secoli perché la descrizione di Ipparco era talmente ipotetica, e così incerte le sue osservazioni, che nessuno vi prestò attenzione finché Tolomeo non dimostrò che essa esisteva davvero.[37]

Naturalmente, una tesi del genere, basata sul silenzio delle fonti, non è mai veramente forte, e le tesi che si basano sul silenzio sono notoriamente deboli negli studi sul mondo antico, dove ciò che è sopravvissuto è puramente fortuito. Ma in questo caso, come Swerdlow stesso riconosce, è in gioco anche un altro fattore. Mi riferisco all'effetto di Tolomeo stesso sulla conservazione delle opere astronomiche precedenti. Neugebauer descrive tale effetto in questi termini:

[36] Un moderno parallelismo con le situazioni che ho descritto negli ultimi paragrafi può rinvenirsi nell'uso estremamente speculativo fatto oggi – sia da fisici come Fritjof Capra e Roger Penrose, sia da profani come gli autori della New Age – delle idee, estremamente tecniche e non ancora pienamente comprese, tratte dal regno della fisica quantica.

[37] *Ibidem*, p. 59

La superiorità delle opere [di Tolomeo], in particolare dell'*Almagesto*, fu evidente già ai contemporanei di Tolomeo. Ciò provocò un quasi totale oblio dell'astronomia pretolomeaica.[38]

E Toomer dice:

La storia dell'astronomia nei tre secoli tra Ipparco e Tolomeo è avvolta nell'oscurità, perché l'incontestata posizione dell'*Almagesto* portò, in epoca successiva, alla perdita di tutte le opere precedenti su argomenti analoghi.[39]

Nel giudizio di Neugebauer e di Toomer, abbiamo qui a che fare non semplicemente con "l'accidentalità della sopravvivenza", come Swerdlow afferma: abbiamo a che fare con una completa perdita, un "oblio" delle testimonianze che avrebbero potuto informarci sulla ricezione della scoperta di Ipparco. In queste circostanze, il fatto che i riferimenti alla precessione fatti tra il tempo di Ipparco e il tempo di Tolomeo non siano sopravvissuti non prova alcunché.[40]

La verità è che la portata della scoperta di Ipparco, fra il suo tempo e quello di Tolomeo, è al momento completamente sconosciuta, a meno che la mia interpretazione dei Misteri Mitraici non sia corretta, nel qual caso sappiamo oggi significativamente più di quanto non sapessimo in precedenza sull'impatto dell'opera di Ipparco.

[38] O. Neugebauer, *A History*, p. 5.

[39] G.J. Toomer, "Astronomy", in *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1996, p. 197.

[40] Sono debitore al prof. G.J. Toomer per aver portato questo punto alla mia attenzione.

Bibliografia delle opere citate

Anson, L., *Numismata Graeca*, Kegan Paul, Trench, Trübner, London, 1910-16.

Apollodoro, *Biblioteca*, Adelphi, Milano, 1995.

Arato, *I fenomeni e i pronostici*, Arktos, Carmagnola, 1984.

Arnold, E. Vernon, *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911.

Bausani, Alessandro, "Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", in *Mysteria Mithrae*, a cura di Ugo Bianchi, E.J. Brill, Leiden, 1979, pp. 503-515.

Beck, Roger, "A Note on the Scorpion in the Tauroctony", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 2 (1976), pp. 208-209.

Beck, Roger, "The Seat of Mithras at the Equinoxes", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 1 (1976), pp. 95-98.

Beck, Roger, "Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 1 (1977), pp. 1-17.

Beck, Roger, "Interpreting the Ponza Zodiac II", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2 (1978), pp. 87-147.

Beck, Roger, "Mithraism since Franz Cumont", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Walter de Gruyter, New York, 1984, 2,17,4, pp. 2002-2115.

Betz, Hans Dieter, *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Bevan, Edwyn, *Later Greek Religion*, J.M. Dent and Sons, London, 1927.

Bianchi, Ugo (a cura di), *Mysteria Mithrae*, E.J. Brill, Leiden, 1979.

Blinkenberg, C., "Gorgonne et lionne", in *Rev. Arch*, s. 5, n. 19 (1924), pp. 267-279.

Boyancé, Pierre, *Études sur le Songe de Scipion*, E. de Boccard, Paris, 1936.

Boyancé, Pierre, "L'Apollon solaire", in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie, et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Librairie Hachette, Paris, 1966.

Brendel, Otto J., *Symbolism of the Sphere in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

Chapouthier, Fernand, *Les Dioscures au service d'une déesse*, E. de Boccard, Paris, 1935.

Cicerone, *La natura divina*, Rizzoli BUR, Milano, 1992; *Sulla natura degli dei*, Mondadori Oscar, Milano, 1996.

Cicerone, *Lo Stato*, Mondadori, Milano, 1979; *Dello Stato*, Mondadori Oscar, Milano, 1994.

Cook, A.B., *Zeus*, Biblo and Tannen, New York, 1965, 3 voll.

Comford, F.M., *Plato's Cosmology*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975.

Cramer, Frederick H., *Astrology in Roman Law and Politics*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1954.

Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, H. Lamertin, Brussels, 1896, 1899, 2 voll.

Cumont, Franz, "Le Mysticisme astral dans l'antiquité", in *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique* (1909), pp. 256-286.

Cumont, Franz, *La Théologie solaire du paganisme romain*, Librairie C. Klinksieck, Paris, 1909.

Cumont, Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paul Geuthner, Librairie Orientaliste, Paris, 1942.

Cumont, Franz, "Rapport sur une mission à Rome", in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus*, 1945, pp. 386-420.

Cumont, Franz, *The Mysteries of Mithra*, Dover, New York, 1956.

Cumont, Franz, *Oriental Religions in Roman Paganism*, Dover, New York, 1956 (tr. it.: *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari, 1967).

Cumont, Franz, *After Life in Roman Paganism*, Dover, New York, 1959.

Cumont, Franz, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Dover, New York, 1960 (tr. it.: *Astrologia e religione presso i greci e i romani*, Mimesis, Milano, 1997).

Deman, A., "Mithras and Christ: Some Iconographical Similarities", in *Mithraic Studies*, a cura di John Hinnells, vol. 2, pp. 507-517.

De Santillana, Giorgio e Hertha von Dechend, *Hamlet's Mill*, Gambit, Boston, 1969 (tr. it.: *Il mulino di Amleto*, Adelphi, Milano, 1998).

Dicks, D.R., *The Geographical Fragments of Hipparchus*, University of London Press, London, 1969.

Dieterich, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie*, B.G. Teubner, Stuttgart, 1966.

Dillon, John, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Dreyer, J.L.E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover, New York, 1953.

Duchesne-Guillemin, Jacques, *Ormazd et Ahriman*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

Duchesne-Guillemin, Jacques, *La Religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

Duchesne-Guillemin (a cura di), *Études mithraiques*, Bibliotèque Pahlavi, Teheran, 1978.

Dupuis, Charles, *Origine de tous les cultes*, H. Agasse, Paris, 1795, 7 voll.

Eisler, Robert, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Oskar Beck, Munich, 1910, 2 voll.

Filone di Alessandria, *Filosofia mosaica*, Rusconi, Milano, 1987.

Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994.

Fontenrose, Joseph, *Python,* University of California Press, Berkeley, 1959.

Francis, E.D., "Plutarch's Mithraic Pirates", in *Mithraic Studies*, a cura di John Hinnells, vol. 1, pp. 207-10.

Frothingham, A.L., "The Cosmopolitan Religion of Tarsus and the Origin of Mithra" (estratto), in *AJ Arch.*, 22 (1918), pp. 63-64.

Frothingham, A.L., "Medusa, Apollo, and the Great Mother", in *AJ Arch.*, 15 (1911), pp. 349-77.

Frothingham, A.L., "The Vegetation Gorgoneion", in *AJ Arch.*, 19 (1915), pp. 13-23.

Gall, Hubertus von, "The Lion-headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries", in *Études mithriaque*, a cura di Jacques Duchesne-Guillemin, Bibliothèque Pahlavi, Teheran, 1978, pp. 515-525.

Geden, A.S., *Select Passages Illustrating Mithraism*, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, 1925.

Gershevitch, Ilya, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

Giuliano, *The Works of the Emperor Julian* (trad. W.C. Wright), Harvard University Press, Cambridge, 1962 (tr. it. parziale: *Degli dei e degli uomini*, Laterza, Bari, 1932).

Goldman, Hetty, *Excavations at Gozlu Kule, Tarsus*, 3 voll., Princeton University Press, Princeton, 1950, 1956, 1960.

Gordon, R.L., "The Date and Significance of CIMRM 593", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2 (1978), pp. 148-74.

Gordon, R.L., "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism", in *Mithraic Studies*, a cura di John Hinnells, vol. 1, pp. 215-48.

Gordon, R.L., "Mithraism and Roman Society", in *Religion*, 2, n. 2 (autunno 1972), pp. 92-121.

Gordon, R.L., "Mithras *Rindsschulter*", in *Journal of Mithraic Studies*, 2, n. 2, (1978), pp. 213-19.

Gordon, R.L., "The Sacred Geography of a Mithraeum: The Example of Sette Sfere", in *Journal of Mithraic Studies*, 1, n. 2 (1976), pp. 119-65.

Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

Hansman, John, "A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-Man Figure", in *Études Mithriaques*, a cura di Jacques Duchesne-Guillemin, pp. 215-27.

Hartner, Willy, *Oriens-Occidens*, Georg Olms, Hildesheim, 1968.

Hill, George Francis, *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, Trustees of the British Museum, London, 1900.

Hinnells, John, "Reflections on the Bull-Slaying Scene", in *Mithraic Studies*, a cura di John Hinnells, vol. 2, pp. 290-313.

Hinnells, John "Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism", in *Monumentum*, H.S. Nyberg, E.J. Brill, Leiden, 1975, vol. 1, pp. 333-367.

Hinnells, John (a cura di), *Mithraic Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1975, 2 voll.

Hopkins, Clark, "Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story", in *AJ Arch.*, 38 (1934), pp. 341-58.

Hopkins, Clark, "The Sunny Side of the Greek Gorgon", in *Berytus*, 14 (1961), pp. 25-35.

Howe, Thallia Phillies, "The Origins and Function of the Gorgon Head", in *AJ Arch.*, 58 (1954), pp. 209-221.

Imhoof-Blumer, Friedrich, "Coin-Types of Some Kilikian Cities", in *JHS*, 18 (1898), pp. 161-181.

Imhoof-Blumer, Friedrich, "Die Kupferpragung des mithradatischen Reiches und andere Munzen des Pontos und Paphlagoniens", in *Numismatische Zeitschrift*, 5 (1912), pp. 169-192.

Insler, S., "A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif", in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, a cura di M.B. de Boer e T.A. Edridge, E.J. Brill, Leiden, 1978, pp. 519-538.

Jackson, Howard, "The Leontocephaline in Roman Mithraism", in *Numen*, 32, n. 1 (luglio 1935), pp. 17-45.

Jones R.M., "Posidonius and Solar Eschatology", *CPhil.*, 27, n. 2 (aprile 1932), pp. 113-135.

Kerenyi, Carl, *Athene*, Spring, Zurich, 1978.

Lamb, John, *The Phenomena and Diosemia of Aratus*, John W. Parker, London, 1848.

Lambert, W.G., "Berossus and Babylonian Eschatology", in *Iraq*, 38 (1976), pp. 171-173.

Le Boeuffle, A., *Les Noms latins d'astres et de constellations*, Société d'Edition "Les Belles Lettres", Paris, 1977.

Leisegang, Hans, "The Mystery of the Serpent", in *The Mysteries*, a cura di Joseph Campbell, Princeton University Press, Princeton, 1955, pp. 194-261.

Lentz, W., "Some Peculiarities Not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations", in *Mithraic Studies*, a cura di Hinnells, vol. 2, pp. 358-377.

Levi, Doro, "Aion", in *Hesp.*, 13 (1944), pp. 269-314.

Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.

MacDonald, George, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1901, 2 voll.

Manilio, *Astronomica*, Arktos, Carmagnola, 1995.

Martin, Jean, *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1956.

Meyer, Marvin, *The Ancient Mysteries*, Harper and Row, San Francisco, 1987.

Mylonas, George, *Eleusis and the Eleusian Mysteries*, Princeton University Press, Princeton, 1961.

Neugebauer, Otto, *The Exact Sciences in Antiquity*, Dover, New York, 1969.

Origene, *Contro Celso*, UTET, Torino, 1971.

Ormerod, H.A., *Piracy in the Ancient World*, Liverpool University Press, Liverpool, 1978.

Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 1994; Garzanti, Milano, 1915, 2 voll.

Payne, Humfry, *Necrocorinthia*, Oxford University Press, Oxford, 1931.

Plinio, *Storia naturale*, Einaudi, Torino, 1982-1990, 6 voll.

Plutarco, *Vite parallele*, UTET, Torino, 1992-1998, 6 voll.

Porfirio, *L'antro delle ninfe*, Adelphi, Milano, 1986.

Ramsay, William M., *The Cities of St. Paul*, Hodder and Stoughton, London, 1907.

Rathmann, W., "Perseus (Sternbild)", in *PW*, vol. 19,1, coll. 992-996.

Rehm, A. e E. Weiss, "Zur Salzburger Bronzescheibe mit Sternbilder", in *Jahreshefte des Osterreichischen Archaologischen Instituts,* 6 (1903), pp. 32-49.

Reinach, Theodore, *Numismatique ancienne: Trois royaumes de l'Asie Mineure*, C. Rollin et Feudardent, Paris, 1888.

Renan, Ernest, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann-Levy, Paris, 1923.

Robert, Louis, "Documents d'Asie Mineure", in *BCH*, 101 (1977), pp. 43-136.

Saxl, Fritz, *Mithras: Typengeschichtliche Untersuchungen*, Heinrich Keller, Berlin, 1931.

Schauenburg, Konrad, *Perseus in der Kunst des Altertums*, Rudolf Hablet, Bonn, 1960.

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Methuen, London, 1931.

Schwartz, Martin, "Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers", in *Mithraic Studies*, a cura di Hinnells, vol. 2, pp. 406-423.

Speidel, Michael, *Mithras-Orion*, E.J. Brill, Leiden, 1980.

Stark, K.B., "Die Mithrasstein von Dormagen", in *Jahrbucher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland*, 46 (1869), pp. 1-25.

Stazio, *Opere*, UTET, Torino, 1980.

Strabone, *Geografia*, Rizzoli BUR, Milano, 1988-1996, 3 voll., Fondazione Valla, Milano.

Thiele, Georg, *Antike Himmelsbilder*, Weidmann, Berlin, 1898.

Tolomeo, "The Almagest" (trad. R. Catesby Taliaferro), in *Ptolemy, Copernicus, Kepler*, Great Books of the Western World, vol. 16, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1938.

Turcan, Robert, *Mithras Platonicus*, E.J. Brill, Leiden, 1975.

Van der Waerden, B.L., "The Great Year in Greek, Persian, and Hindu Astronomy", in *Archive for History of Exact Sciences*, 18, n. 4 (giugno 1978), pp. 359-383.

Van der Waerden, B.L., "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", *Hermes*, 80, n. 2 (1952), pp. 129-155.

Vermaseren, Maarten, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1956, 1960, 2 voll. (abbreviato nel testo in CIMRM).

Vermaseren, Maarten, *Mithras, the Secret God*, Barnes and Noble, New York, 1963.

Wainwright, G.A., "Some Celestial Associations of Min", in *JEg. Arch.*, 21 (1935), pp. 152-170.

West, M.L., *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Wikander, Stig, *Études sur le mystères de Mithras*, Vetenskapssocieteten i Lund, Årsbok, 1951.

Wilhelm II, Kaiser, *Studien zur Gorgo*, Walter de Gruyter, Berlin, 1936.

Wroth, Warwick, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: Pontus, Paphlagonia, Bithynia, and the Kingdom of Bosporus*, Longmans, London, 1889.

INDICE DEI NOMI E DEI TESTI